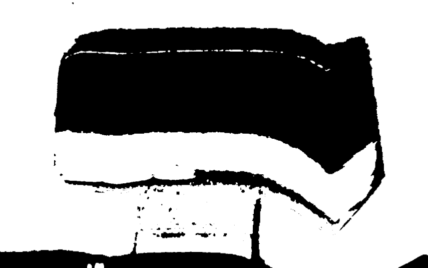


Imanuel Kant's
vermischte Schriften.

Dritter Band.

Aechte und vollständige Ausgabe.

Halle,
in der Rengerschen Buchhandlung.
1799.

Inhalt
des dritten Bandes.

Ueber die

Vulkane im Monde.

1785.

Ueber die Vulkane im Monde.

„Im Gentleman's Magazine, 1783, befindet sich gleich zu Anfang ein Sendschreiben des Russischen Staatsraths Hrn. Aepinus an Hrn. Pallas über eine Nachricht, die Hr. Magellan der Kaiserl. Academie der Wissenschaften in Petersburg mitgetheilt hat, betreffend einen vom Hrn. Herschel am 4. Mai 1783 entdeckten Vulkan im Monde. Diese Neuigkeit interessirte Hrn. Aepinus, wie er sagt, um desto mehr, weil sie seiner Meinung nach die Richtigkeit seiner Muthmaßung über den vulkanischen Ursprung der Unebenheiten der Mondsfläche beweise, die er im Jahr 1778 gefaßt und 1781 in Berlin durch den Druck bekannt gemacht

hat *); und worin sich, wie er mit Vergnügen gesteht, drei Naturforscher einander ohne Mittheilung begegnet haben: er selbst, Hr. Aepinus in Petersburg, Hr. Prof. Beccaria zu Turin, und Hr. Prof. Lichtenberg in Göttingen. Indessen da durch den Ritter Hamilton die Aufmerksamkeit auf vulkanische Kratere in allen Ländern so allgemein gerichtet worden; so sey jene Muthmaßung mit einer überständig reifen Frucht zu vergleichen, die in die Hände des ersten besten fallen müssen, der zufällig den Baum anrührete. Um endlich, durch Ansprüche auf die Ehre der ersten Vermuthung, unter Zeitgenossen keinen Zwist zu erregen, führt er den berühmten Robert Hooke als den ersten Urheber derselben an, in dessen Mikrographie (gedruckt 1655) im 20sten Kapitel er gerade die nämlichen Ideen angetroffen habe. Sic redit ad Dominum —

Herrn Herschels Entdeckung hat, als Bestätigung der zweideutigen Beobachtungen des Neffen des Hrn. Beccaria und des Don Ulloa, allerdings einen großen Werth; und führt auf Aehnlichkeiten des Mondes (wahrscheinlich auch anderer Weltkörper) mit unserer Erde, die sonst nur für gewagte Muthmaßungen hätten gelten können. Allein die Muthmaßung des Hrn. Aepinus bestätigt sie (wie ich dafür halte) nicht. Es bleibt, ungeachtet aller Aehn-

*) Von der Ungleichheit des Monds; im 2ten Bande der Abh. der Gesellschaft naturforschender Freunde.

lichkeit der ringförmigen Mondsflecken mit Krateren von Vulkanen, dennoch ein so erheblicher Unterschied zwischen beiden, und dagegen zeigt sich eine so treffende Aehnlichkeit derselben mit andern kreisförmigen Zügen unvulkanischer Gebürge oder Landesrücken auf unserer Erde, daß eher eine andere, ob zwar nur gewissermaaßen mit jener analogische, Muthmaßung über die Bildung der Weltkörper dadurch bestätigt seyn möchte.

Die den Krateren ähnlichen ringförmigen Erhöhungen im Monde machen allerdings einen Ursprung durch Eruptionen wahrscheinlich. Wir finden aber auf unserer Erde zweierlei kreisförmige Erhöhungen: deren die einen durchgängig nur von so kleinem Umfange sind, daß sie, vom Monde aus beobachtet, durch gar kein Telescop könnten unterschieden werden, und von diesen zeigen die Materien, woraus sie bestehen, ihren Ursprung aus vulkanischen Eruptionen. Andere dagegen befassen ganze Länder oder Provinzen von vielen hundert Quadratmeilen Inhalt, innerhalb eines mit höhern oder minder hohen Gebirgen besetzten und sich kreisförmig herumziehenden Landrückens. Diese würden allein vom Monde aus, und zwar von derselben Größe als wir jene kreisförmigen Flecken im Monde erblicken, gesehen werden können, wofern nur Aehnlichkeit ihrer Bekleidung (durch Wald oder andere Gewächse) die Unterscheidung derselben in so großer Ferne nicht etwa verhinderte. Diese lassen also auch Eruptionen vermuthen, durch die sie entstanden

seyn mögen, die aber nach dem Zeugniß der Materien, woraus sie bestehen, keinesweges vulkanische haben seyn können. — Der Krater des Vesuvs hat in seinem obersten Umkreise (nach della Torre) 5624 pariser Fuß, und also etwa 500 rheinländische Ruthen, und im Durchmesser beinahe 160 derselben; ein solcher aber könnte gewiß durch kein Telescop im Monde erkannt werden *). Dagegen hat der kraterähnliche Flecken Tycho im Monde nah an dreißig deutsche Meilen im Durchmesser, und könnte mit dem Königreich Böhmen, der ihm nahe Flecken Klavius aber an Größe mit dem Markgrafthum Mähren verglichen werden. Nun sind diese Länder auf der Erde eben auch kraterähnlich von Gebirgen eingefaßt, von welchen eben so, als von dem Tycho, sich Bergketten gleichsam im Sterne verbreiten. Wenn aber unsere

*) Aber seine feurige Eruption selbst könnte in der Mondsnacht gleichwohl gesehen werden. In dem oben angeführten Briefe wird zu der Beobachtung des Neffen des Hrn. Beccaria und des Don Ulloa die Anmerkung gemacht, daß beide Vulkane von entsetzlichem Umfange gewesen seyn müßten, weil Hr. Herschel den seinigen durch ein ohne Vergleich größeres Telescop nur so eben und zwar unter allen Mitzuschauern nur allein hat bemerken können. Allein bei selbstleuchtenden Materien kömmt es nicht so sehr auf den Umfang als die Reinigkeit des Feuers an, um deutlich gesehen zu werden; und von den Vulkanen ist es bekannt, daß ihre Flammen bisweilen helles, bisweilen im Rauche gedämpftes Licht um sich verbreiten. —

durch Landrücken eingeschlossenen kraterförmigen Bassins (die insgesammt Sammlungsplätze der Gewässer für die Ströme abgeben, und womit das feste Land überall bedeckt ist, dem Monde den ähnlichen Anblick doch nicht verschaffen sollten — wie es in der That auch nur von einigen zu vermuthen ist; — so würde dieses nur dem zufälligen Umstande zuzuschreiben seyn: daß die Mondsatmosphäre (deren Wirklichkeit durch die Herschelsche Entdeckung, weil Feuer daselbst brennt, bewiesen ist) bei weitem nicht so hoch reichen kann, als die unsrige (wie die unmerkliche Stralenbrechung am Rande dieses Trabanten es beweiset), mithin die Bergrücken des Mondes über die Gränze der Vegetation hinausreichen; bei uns hingegen die Bergrücken ihrem größten Theile nach, mit Gewächsen bedeckt sind, und daher gegen die Fläche des eingeschlossenen Bassins freilich nicht sonderlich abstechen können.

Wir haben also auf der Erde zweierlei kraterähnliche Bildungen der Landesfläche: eine, die vulkanischen Ursprungs sind, und die 160 Ruthen im Durchmesser, mithin etwa 20000 Quadratruthen in der Fläche befassen; andere, die keinesweges vulkanischen Ursprungs sind, und gegen 1000 Quadratmeilen, mithin wohl 200000mal mehr in ihrem Flächeninhalte haben. Mit welcher wollen wir nun jene ringförmigen Erhöhungen auf dem Monde (deren keine beobachtete weniger als eine deutsche Meile, einige wohl dreißig, im Durchmesser haben) vergleichen? — Ich

denke: nach der Analogie zu urtheilen, nur mit den letzteren, welche nicht vulkanisch sind. Denn die Gestalt macht es nicht allein aus; der ungeheure Unterschied der Größe muß auch in Anschlag gebracht werden. Alsdann aber hat Hrn. Herschels Beobachtung zwar die Idee von Vulkanen im Monde bestätigt, aber nur von solchen, deren Krater weder von ihm noch von jemand anders gesehen worden ist, noch gesehen werden kann; hingegen hat sie nicht die Meinung bestätigt, daß die sichtbaren ringförmigen Configurationen auf der Mondsfläche vulkanische Kratere wären. Denn das sind sie (wenn man hier nach der Analogie mit ähnlichen großen Bassins auf der Erde urtheilen soll) aller Wahrscheinlichkeit nach nicht. Man müßte also nur sagen: da der Mond, in Ansehung der kraterähnlichen Bassins, mit denen, die auf der Erde die Sammlungsbecken der Gewässer für Ströme ausmachen, aber nicht vulkanisch sind, so viel Aehnlichkeit hat; so könne man vermuthen, daß er auch in Ansehung der auf der Erde befindlichen vulkanischen Krateren ähnlich gebildet sey. Zwar können wir diese letztern im Monde nicht sehen; aber es sind doch in der Mondsnacht selbstleuchtende Punkte, als Beweise eines Feuers auf demselben, wahrgenommen worden, die sich am besten aus dieser nach der Analogie zu vermuthenden Ursache erklären lassen *).

*) Beccaria hielt die aus den ringförmigen Mondserhöhungen stralenweise laufenden Rücken für Lavaströme; aber der ganz ungeheure Unterschied derselben

Diese kleine Zweideutigkeit in der Folgerung obgedachter berühmter Männer nun bei Seite gesetzt, — welcher Ursache kann man denn die auf der Erdfläche so durchgängig anzutreffenden nichtvulkanischen Matere, nämlich die Bassins zu Strömen, zuschreiben? Eruptionen müssen hier natürlicher Weise zum Grunde gelegt werden; aber vulkanisch konnten sie nicht seyn, weil die Gebirge, welche den Rand derselben ausmachen, keine Materien solcher Art enthalten, sondern aus einer wässerigten Mischung entstanden zu seyn scheinen. Ich denke: daß, wenn man sich die Erde ursprünglich, als ein im Wasser aufgelösetes Chaos vorstellt, die ersten Eruptionen, die allerwärts, selbst aus der größten Tiefe, entspringen mußten, atmosphärisch (im eigentlichen Sinn des Worts) gewesen seyn werden. Denn man kann sehr wohl annehmen, daß unser Luftmeer (Aerosphäre), das sich jetzt über die Erdfläche befindet, vorher mit den übrigen Materien der Erdmasse in einem Chaos vermischt gewesen; daß es, zusamt vielen andern elastischen Dünsten, aus der erhitzten Kugel gleichsam in großen Blasen ausgebrochen; in dieser Ebullition (davon kein Theil der Erdfläche frei war) die Materien, welche die ursprüngli-

von denen, die aus den Vulkanen unserer Erde fließen, in Ansehung ihrer Größe, widerlegt diese Meinung, und macht es wahrscheinlich: daß sie Bergketten sind, die, so wie die auf unserer Erde, aus einem Hauptstamm der Gebirge stralenweise auslaufen.

chen Gebirge ausmachen, kraterförmig ausgeworfen; und dadurch die Grundlage zu allen Bassins der Ströme, womit, als den Maschen eines Netzes, das ganze feste Land durchwirkt ist, gelegt habe. Jene Ränder, da sie aus Materie, die im Wasser erweicht war, bestanden, mußten ihr Auflösungswasser allmälig fahren lassen, welches beim Ablaufen die Einschnitte ausspühlte, wodurch sich jene Ränder, die jetzt gebirgig und sägeförmig sind, von den vulkanischen, die einen fortgehenden Rücken vorstellen, unterscheiden. Diese uranfänglichen Gebirge bestehen nun, nachdem andre Materien, die nicht so geschwinde kristallisirten oder verhärteten, z. B. Hornstein und ursprünglicher Kalk, davon geschieden worden, aus Granit; auf welchen, da die Ebullition an demselben Orte immer schwächer, mithin niedriger ward, sich die letztern, als ausgewaschene Materien, in stufenartiger Ordnung, nach ihrer mindern Schwere oder Auflösungsfähigkeit im Wasser, niederliessen. Also war die erste bildende Ursache der Unebenheiten der Oberfläche eine atmosphärische Ebullition, die ich aber lieber chaotisch nennen möchte, um den ersten Anfang derselben zu bezeichnen.

Auf diese, muß man sich vorstellen, hat eine pelagische Alluvion nach und nach Materien, die größtentheils schon Meergeschöpfe enthielten, geschichtet. Denn jene chaotische Kratere, wo deren eine Menge gleichsam gruppirt war, bildeten weit ausgebreitete Erhöhungen über andere Gegenden, woselbst die Ebulition nicht so heftig gewesen war. Aus jenen ward

Land mit seinen Gebirgen, aus diesen Seegrund. Indem nun das überflüssige Kristallisationswasser aus jenen Bassins ihre Ränder durchwusch, und ein Bassin sein Wasser in das andere, alle aber zu dem niedrigen Theil der sich eben formenden Erdfläche (nämlich dem Meere) ablaufen ließ; so bildete es die Pässe für die künftigen Ströme, welche man noch mit Verwunderung, zwischen steilen Felswänden, denen sie jetzt nichts anhaben können, durchgehen, und das Meer suchen sieht. Dieses wäre also die Gestalt des Skelets von der Erdoberfläche, sofern sie aus Granit besteht; der unter allen Flötzschichten fortgeht, welche die folgenden pelagischen Alluvionen auf jenen aufgesetzt haben. Aber eben darum mußte die Gestalt der Länder, selbst da, wo die neuern Schichten den in der Tiefe befindlichen alten Granit ganz bedecken, doch auch kraterförmig werden, weil ihr Grundlager so gebildet war. Daher kann man auf einer Charte worauf keine Gebirge gezeichnet sind, die Landrücken ziehen, wenn man durch die Quellen der Ströme, die einem großen Flusse zufallen, eine fortgehende Linie zeichnet, die jederzeit einen Kreis als Bassin des Stromes einschließen wird.

Da das Becken des Meeres vermuthlich immer mehr vertieft wurde, und alle aus obigen Bassins ablaufende Wasser nach sich zog; so wurden nun dadurch die Flußbetten und der ganze jetzige Bau des Landes erzeugt, der die Vereinigung der Wasser aus so vielen Bassins in einen Kanal möglich macht. Denn es ist nichts natürlicher, als daß das Bette, worin ein

Strom jetzt das Wasser von großen Ländern abführt, eben von demjenigen Wasser und dem Rückzuge desselben ausgespühlt worden, zu welchem es jetzt abfließt, nämlich vom Meere und dessen uralten Alluvionen. Unter einem allgemeinen Ocean, wie Büffon will, und durch Seeströme im Grunde desselben, läßt sich eine Wegwaschung nach einer solchen Regel gar nicht denken; weil unter dem Wasser kein Abfluß nach der Abschüßigkeit des Bodens, die doch hier das wesentlichste ausmacht, möglich ist *).

Die vulkanischen Eruptionen scheinen die spätesten gewesen zu seyn, nämlich nachdem die Erde schon auf ihrer Oberfläche fest geworden war. Sie haben auch nicht das Land, mit seinem hydraulisch regelmäßigen Bauwerk, zum Ablauf der Ströme, sondern etwa nur einzelne Berge gebildet, die in Vergleichung mit dem Gebäude des ganzen festen Landes und seiner Gebirge, nur eine Kleinigkeit sind.

*) Der Lauf der Ströme scheint mir der eigentliche Schlüssel der Erdtheorie zu seyn. Denn dazu wird erfordert: daß das Land erstlich durch Landrücken gleichsam in Teiche abgetheilt sey: zweitens, daß der Boden, auf welchem diese Teiche ihr Wasser einander mittheilen, um es endlich in einem Kanal abzuführen, von dem Wasser selbst gebauet und geformt worden, welches sich nach und nach von den höheren Bassins bis zum niedrigsten zurückzog, nämlich vom Meere.

Der Nutzen nun, den der Gedanke obgedachter berühmter Männer haben kann, und den die Herschelsche Entdeckung, obzwar nur indirect, bestätigt, ist in Ansehung der Kosmogonie von Erheblichkeit: daß nämlich die Weltkörper ziemlich auf ähnliche Art ihre erste Bildung empfangen haben. Sie waren insgesamt anfänglich in flüßigem Zustande; das beweiset ihre Kugelrunde, und wo sie sich beobachten läßt, auch, nach Maaßgabe der Achsendrehung und der Schwere auf ihrer Oberfläche, abgeplattete Gestalt. Ohne Wärme aber giebts keine Flüßigkeit. Woher kam diese ursprüngliche Wärme? Sie mit Büffon von der Sonnenglut, wovon alle planetische Kugeln nur abgestoßene Brocken wären, abzuleiten, ist nur ein Behelf auf kurze Zeit; denn woher kam die Wärme der Sonne? Wenn man annimmt, (welches auch aus andern Gründen sehr wahrscheinlich ist): daß der Urstoff aller Weltkörper in dem ganzen weiten Raume, worin sie sich jetzt bewegen, Anfangs dunstförmig verbreitet gewesen, und sich daraus nach Gesetzen, zuerst der chemischen, hernach, und vornämlich, der kosmologischen Attraction, gebildet haben; so geben Crawfords Entdeckungen einen Wink, mit der Bildung der Weltkörper zugleich die Erzeugung so großer Grade der Hitze, als man selbst will, begreiflich zu machen. Denn, wenn das Element der Wärme für sich im Weltraum allerwärts gleichförmig ausgebreitet ist, sich aber nur an verschiedene Materien in dem Maaße hängt, als sie es verschiedentlich anziehen; wenn, wie er beweiset, dunstförmig ausgebreitete Ma-

terien weit mehr Elementarwärme in sich fassen, und auch zu einer dunstförmigen Verbreitung bedürfen, als sie halten können, sobald sie in den Zustand dichter Massen übergehen, d. i. sich zu Weltkugeln vereinigen: so müssen diese Kugeln ein Uebermaaß von Warmmaterie über das natürliche Gleichgewicht mit der Warmmaterie im Raum, worin sie sich befinden, enthalten; d. i. ihre relative Wärme in Ansehung des Weltraums wird angewachsen seyn. (So verliert vitriolsaure Luft, wenn sie das Eis berührt, auf einmal ihren dunstartigen Zustand, und dadurch vermehrt sich die Wärme in solchem Maaße, daß das Eis im Augenblick schmilzt.) Wie groß der Anwachs seyn möge, darüber haben wir keine Eröfnung; doch scheint das Maaß der ursprünglichen Verdünnung, der Grad der nachmaligen Verdichtung, und die Kürze der Zeit derselben, hier in Anschlag zu kommen. Da die letztere nun auf den Grad der Anziehung, die den zerstreuten Stoff vereinigte, diese aber auf die Quantität der Materie des sich bildenden Weltkörpers ankömmt; so mußte die Größe der Erhitzung der letzteren auch proportionirlich seyn. Auf die Weise würden wir einsehen, warum der Centralkörper (als die größte Masse in jedem Weltsystem) auch die größte Hitze haben, und allerwärts eine Sonne seyn könne; imgleichen mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß die höhern Planeten, weil sie theils meistens größer sind, theils aus dem dünnterem Stoffe gebildet worden, als die niedrigern, mehr innere Wärme, als diese, haben können, welche sie auch (da sie von der Sonne beinahe nur Licht genug

zum Sehen bekommen) zu bedürfen scheinen. Auch würde uns die gebirgigte Bildung der Oberflächen der Weltkörper, auf welche unsere Beobachtung reicht, der Erde, des Mondes, und der Venus, aus atmosphärischen Eruptionen ihrer ursprünglich erhitzten chaotisch-flüßigen Masse, als ein ziemlich allgemeines Gesetz erscheinen: Endlich würden die vulkanischen Eruptionen aus der Erde, dem Monde, und sogar der Sonne (deren Kraters Wilson in den Flecken derselben sah, indem er ihre Erscheinungen, wie Huygen die des Saturnringes, sinnreich untereinander verglich), ein allgemeines Princip der Ableitung und Erklärung bekommen.

Wollte man hier den Tadel, den ich oben in Büffons Erklärungsart fand, auf mich zurückschieben, und fragen: woher kam denn die erste Bewegung jener Atomen im Weltraume? so würde ich antworten: daß ich mich dadurch nicht anheischig gemacht habe, die erste aller Naturveränderungen anzugeben, welches in der That unmöglich ist. Dennoch aber halte ich es für unzuläßig, bei einer Naturbeschaffenheit, z. B. der Hitze der Sonne, die mit Erscheinungen, deren Ursache wir nach sonst bekannten Gesetzen, wenigstens muthmaßen können, Aehnlichkeit hat, stehen zu bleiben; und verzweifelter Weise die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbei zu rufen. Diese letzte muß zwar, wenn von Natur im Ganzen die Rede ist, unvermeidlich unsere Nachfrage beschließen; aber, bei jeder Epoche der Natur, da keine derselben in einer Sinnenwelt als die schlechthin erste angegeben wer-

den kann, sind wir darum von der Verbindlichkeit nicht befreit, unter den Weltursachen zu suchen, so weit es uns nur möglich ist, und ihre Kette nach uns bekannten Gesetzen, so lange sie an einander hängt, zu verfolgen."

Muth=

Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.

1785.

Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.

Diejenigen, welche den Verlag eines Buchs als den Gebrauch des Eigenthums an einem Exemplare (es mag nun als Manuskript vom Verfasser, oder als Abdruck desselben von einem schon vorhandenen Verleger auf den Besitzer gekommen seyn) ansehen, und alsdann doch, durch den Vorbehalt gewisser Rechte, es sey des Verfassers, oder des von ihm eingesetzten Verlegers, den Gebrauch noch dahin einschränken wollen, daß es unerlaubt sey, es nachzudrucken, — können damit niemals zum Zwecke kommen. Denn das Eigenthum des Verfassers an seinen Gedanken (wenn man gleich einräumt, daß ein solches nach äußern Rechten statt finde) bleibt ihm ungeachtet des Nachdrucks; und, da nicht einmal füglich eine ausdrückliche Einwilligung der Käufer eines Buchs zu einer solchen Einschränkung ihres Eigenthums statt finden kann *) wie viel weniger

*) Würde es wohl ein Verleger wagen, jeden, bei dem Ankaufe seines Verlagswerks, an die Bedingung zu binden, wegen Veruntreuung eines fremden ihm anvertrauten Guts angeklagt zu werden, wenn mit seinem Vorsatz, oder auch durch seine Unvorsichtigkeit, das Exemplar das er verkauft, zum Nachdrucke gebraucht würde? Schwerlich würde jemand dazu einwilligen; weil er sich dadurch allerlei Beschwerlichkeit

wird eine blos präsumirte zur Verbindlichkeit derselben zureichen?

Ich glaube aber Ursache zu haben, den Verlag nicht als das Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen, sondern als die Führung eines Geschäftes im Namen eines andern, nämlich des Verfassers, anzusehen, und auf diese Weise die Unrechtmäßigkeit des Nachdruckens leicht und deutlich darstellen zu können. Mein Argument ist in einem Vernunftschlusse enthalten, der das Recht des Verlegers beweiset; dem ein zweiter folgt, welcher den Anspruch des Nachdruckers widerlegen soll.

I.

Deduktion des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker.

Wer ein Geschäft eines andern in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt, ist gehalten, diesem, oder seinem Bevollmächtigten, allen Nutzen, der ihm daraus erwachsen mögte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder diesem daraus entspringt.

Nun ist der Nachdrucker ein solcher, der ein Geschäft eines andern (des Autors) u. s. w. Also ist er gehalten, diesem, oder seinem Bevollmächtigten (dem Verleger) u. s. w.

der Nachforschung und Verantwortung aussetzen würde. Der Verlag würde jenem also auf dem Halse bleiben.

Beweis des Obersatzes.

Da der sich eindringende Geschäftsträger unerlaubter Weise im Namen eines andern handelt, so hat er keinen Anspruch auf den Vortheil, der aus diesem Geschäfte entspringt; sondern der, in dessen Namen er das Geschäft führt, oder ein anderer Bevollmächtigter, welchem jener es anvertrauet hat, besitzt das Recht, diesen Vortheil, als die Frucht seines Eigenthums, sich zuzueignen. Weil ferner dieser Geschäftsträger dem Rechte des Besitzers durch unbefugte Einmischung in fremde Geschäfte Abbruch thut, so muß er nothwendig allen Schaden vergüten. Dieses liegt ohne Zweifel in den Elementarbegriffen des Naturrechts.

Beweis des Untersatzes.

Der erste Punkt des Untersatzes ist: daß der Verleger durch den Verlag das Geschäft eines andern treibe. — Hier kömmt alles auf den Begriff eines Buchs, oder einer Schrift überhaupt, als einer Arbeit des Verfassers, und auf den Begriff des Verlegers überhaupt (er sey bevollmächtiget oder nicht) an. Ob nämlich ein Buch eine Waare sey, die der Autor, es sey mittelbar oder vermittelst eines andern, mit dem Publicum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt gewisser Rechte, veräussern kann: oder ob es vielmehr ein bloßer Gebrauch seiner Kräfte (opera) sey, den er andern zwar verwilligen (concedere), niemals aber veräussern (alienare) kann? Ferner: ob der Verleger sein Geschäft in seinem Na-

men, oder ein fremdes Geschäft im Namen eines andern treibe?

In einem Buche als Schrift redet der Autor zu seinem Leser; und der, welcher sie gedruckt hat, redet durch seine Exemplare nicht für sich selbst, sondern ganz und gar im Namen des Verfassers. Er stellt ihn als redend öffentlich auf, und vermittelt nur die Ueberbringung dieser Rede ans Publicum. Das Exemplar dieser Rede, es sey in der Handschrift oder im Druck, mag gehören, wem es wolle; so ist doch, dieses für sich zu brauchen, oder damit Verkehr zu treiben, ein Geschäft, das jeder Eigenthümer desselben in seinem eigenen Namen und nach Belieben treiben kann. Allein jemand öffentlich reden zu lassen, seine Rede als solche ins Publicum zu bringen, das heißt, in jenes Namen reden, und gleichsam zum Publicum sagen: „Durch mich läßt ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren u. s. w. Ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden; ich bin nur der Vermittler der Gelangung an euch;“ das ist ohne Zweifel ein Geschäft, welches man nur im Namen eines andern, niemals in seinem eigenen (als Verleger) verrichten kann. Dieser schaft zwar in seinem eigenen Namen das stumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede des Autors ans Publicum *) an, aber, daß er gedachte Rede durch den

*) Ein Buch ist das Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publicum, nicht blos der Gedanken, wie etwa Gemälde, symbolische Vorstellung irgend einer

Druck ins Publicum bringt, mithin: daß er sich als denjenigen zeiget, durch den der Autor zu diesem redet, das kann er nur im Namen des andern thun.

Der zweite Punct des Untersatzes ist: daß der Nachdrucker nicht allein ohne alle Erlaubniß des Eigenthümers das Geschäft (des Autors), sondern es sogar wider seinen Willen übernehme. Denn da er nur darum Nachdrucker ist, weil er einem andern, der zum Verlage vom Autor selbst bevollmächtigt ist, in sein Geschäft greift; so fragt sich, ob der Autor noch einem andern dieselbe Befugniß ertheilen, und dazu einwilligen könne. Es ist aber klar: daß, weil alsdann jeder von beiden, der erste Verleger, und der sich nachher des Verlags anmaßende (der Nachdrucker), des Autors Geschäft mit einem und demselben ganzen Publicum führen würde, die Bearbeitung des einen die des andern unnütz, und für jeden derselben verderblich machen müsse; mithin ein Vertrag des Autors mit einem Verleger, mit dem Vorbehalt, noch außer diesem einem andern den Verlag seines Werks erlauben zu dürfen, unmöglich sey; folglich der Autor die Erlaubniß dazu keinem andern (als Nachdrucker) zu er-

Idee, oder Begebenheit. Daran liegt hier das Wesentlichste, daß es keine Sache ist, die dadurch überbracht wird: sondern eine opera, nämlich Rede, und zwar buchstäblich. Dadurch, daß es ein stummes Werkzeug genannt wird, unterscheide ich es von dem, was die Rede durch einen Laut überbringt, wie z. B. ein Sprachrohr, ja selbst der Mund anderer ist.

theilen befugt gewesen, diese also vom letztern auch nicht einmal hat präsumirt werden dürfen; folglich der Nachdruck ein gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers, und dennoch ein in dessen Namen unternommenes Geschäft sey.

* * *

Aus diesem Grunde folgt auch, daß nicht der Autor, sondern sein bevollmächtigter Verleger lädirt werde. Denn weil jener sein Recht wegen Verwaltung seines Geschäftes mit dem Publicum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, überlassen hat; so ist dieser allein Eigenthümer dieser Geschäftsführung, und der Nachdrucker thut dem Verleger Abbruch an seinem Rechte, nicht dem Verfasser.

* * *

Weil aber dieses Recht der Führung eines Geschäftes, welches mit pünktlicher Genauigkeit eben so gut auch von einem andern geführt werden kann, — wenn nichts besonders darüber verabredet worden, für sich nicht als unveräusserlich (jus personalissimum) anzusehen ist; so hat der Verleger Befugniß, sein Verlagsrecht auch einem andern zu überlassen, weil er Eigenthümer der Vollmacht ist; und da hiezu der Verfasser einwilligen muß, so ist der, welcher aus der zweiten Hand das Geschäft übernimmt, nicht Nachdrucker, sondern rechtmäßig bevollmächtigter Verleger, d. i. ein solcher, dem der vom Autor eingesetzte Verleger seine Vollmacht abgetreten hat.

II.

Widerlegung des vorgeschützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten übrig: ob nicht dadurch, daß der Verleger das Werk seines Autors im Publicum veräussert, mithin aus dem Eigenthum des Exemplars, die Bewilligung des Verlegers (mithin auch des Autors, der ihm dazu Vollmacht gab) zu jedem beliebigen Gebrauche desselben, folglich auch zum Nachdrucke, von selbst fliesse, so unangenehm solcher jenem auch seyn möge? Denn es hat jenen vielleicht der Vortheil angelockt, das Geschäft des Velegers auf diese Gefahr zu übernehmen, ohne den Käufer durch einen ausdrücklichen Vertrag davon auszuschliessen, weil dieses sein Geschäft rückgängig gemacht haben mögte — Daß nun das Eigenthum des Exemplars dieses Recht nicht verschaffe, beweise ich durch folgenden Vernunftschluß:

Ein persönliches bejahendes Recht auf einen andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden.

Nun ist das Recht zum Verlage ein persönliches bejahendes Recht.

Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden.

Beweis des Obersatzes

Mit dem Eigenthum einer Sache ist zwar das verneinende Recht verbunden, jedermann zu widerstehen, der mich im beliebigen Gebrauch derselben hindern wollte; aber ein bejahende's Recht auf eine Person, von ihr zu fordern, daß sie etwas leisten, oder mir worin zu Diensten seyn solle, kann aus dem bloßen Eigenthum keiner Sache fließen. Zwar ließe sich dieses letztere durch eine besondere Verabredung dem Vertrage, wodurch ich ein Eigenthum von jemand erwerbe, beifügen; z. B. daß wenn ich eine Waare kaufe, der Verkäufer sie auch postfrei an einen gewissen Ort hinschicken solle. Aber alsdann folgt das Recht auf die Person, etwas für mich zu thun, nicht aus dem bloßen Eigenthum meiner erkauften Sache, sondern aus einem besondern Vertrage.

Beweis des Untersatzes.

Worüber jemand in seinem eigenen Namen nach Belieben disponiren kann, daran hat er ein Recht in der Sache. Was er aber nur im Namen eines Andern verrichten darf, dies Geschäft treibt er so, daß der Andere dadurch, als ob es von ihm selbst geführt wäre, verbindlich gemacht wird. (Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est). Also ist mein Recht zur Führung eines Geschäftes im Namen eines andern ein persönliches bejahendes Recht, nämlich den Autor des Geschäftes zu nöthigen, daß er etwas prästire, nämlich für alles stehe, was er durch mich thun läßt, oder worzu er sich durch mich verbindlich

macht. Der Verlag ist nun eine Rede ans Publikum (durch den Druck) im Namen des Verfassers, folglich ein Geschäft im Namen eines andern. Also ist das Recht dazu ein Recht des Verlegers an eine Person: nicht blos sich im beliebigen Gebrauche seines Eigenthums gegen ihn zu vertheidigen; sondern ihn zu nöthigen, daß er ein gewisses Geschäft, welches der Verleger auf seinen Namen führt, für sein eigenes erkenne und verantworte, — mithin ein persönliches bejahendes Recht.

* * *

Das Exemplar, wornach der Verleger drucken läßt, ist ein Werk des Autors (opus), und gehört dem Verleger, nachdem er es im Manuscript oder gedruckt erhandelt hat, gänzlich zu, um alles damit zu thun was er will, und was in seinem eigenen Namen gethan werden kann; denn das ist ein Erforderniß des vollständigen Rechtes an einer Sache d. i. des Eigenthums. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern, (nämlich des Verfassers) machen kann, ist ein Geschäft (opera), das dieser Andere durch den Eigenthümer des Exemplars treibt, wozu außer dem Eigenthum noch ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines andern (nämlich des Verfassers) geführt werden darf (welchen Verfasser der Verleger, als durch sich zum Publikum redend, aufführt); also kann das Recht dazu nicht zu den Rechten gehören, die dem Eigenthum eines Exemplars anhangen, sondern kann

nur durch einen besondern Vertrag mit dem Verfasser rechtmäßig werden. Wer ohne einen solchen Vertrag mit dem Verfasser (oder, wenn dieser schon einem andern, als eigentlichen Verleger, dieses Recht eingewilliget hat, ohne Vertrag mit diesem) verlegt, ist der Nachdrucker, welcher also den eigentlichen Verleger lädirt, und ihm allen Nachtheil ersetzen muß.

Allgemeine Anmerkung.

Daß der Verleger sein Geschäft des Verlegers nicht blos in seinem eigenen Namen, sondern im Namen eines andern *) (nämlich des Verfassers) führe, und ohne dessen Einwilligung gar nicht führen könne: bestätigt sich aus gewissen Verbindlichkeiten, die demselben, nach allgemeinem Geständnisse, anhängen. Wäre der Verfasser, nachdem er seine Handschrift dem Verleger zum Drucke übergeben, und dieser sich dazu verbindlich gemacht hat, gestorben: so steht es dem letztern nicht frei, sie als sein Eigenthum zu unterdrücken; sondern das Publikum hat, in Ermangelung der Erben, ein Recht, ihn zum Verlage zu nöthigen; oder die Handschrift an einen andern, der sich zum Verlage

*) Wenn der Verleger auch zugleich Verfasser ist, so sind beide Geschäfte doch verschieden; und er verlegt in der Qualität eines Handelsmanns, was er in der Qualität eines Gelehrten geschrieben hat. Allein wir können diesen Fall bei Seite setzen, und unsere Erörterung nur auf den, da der Verleger nicht zugleich Verfasser ist, einschränken: es wird nachher leicht seyn, die Folgerung auch auf den ersten Fall auszudehnen.

anbietet, abzutreten. Denn einmal war es ein Geschäft, das der Autor durch ihn mit dem Publikum treiben wollte, und wozu er sich als Geschäftsträger erbot. Das Publikum hatte auch nicht nöthig, dieses Versprechen des Verfassers zu wissen, noch es zu acceptiren; es verlangt dieses Recht an den Verleger (etwas zu prästiren) durchs Gesetz allein. Denn jener besitzt die Handschrift nur unter der Bedingung, sie zu einem Geschäfte des Autors mit dem Publikum zu gebrauchen; diese Verbindlichkeit gegen das Publikum aber bleibt, wenn gleich die gegen den Verfasser durch dessen Tod aufgehört hat. Hier wird nicht ein Recht des Publikums an der Handschrift, sondern an einem Geschäfte mit dem Autor, zum Grunde gelegt. Wenn der Verleger das Werk des Autors, nach dem Tode desselben, verstümmelt oder verfälscht herausgäbe, oder es an einer für die Nachfrage nöthigen Zahl Exemplare mangeln ließe: so würde das Publikum Befugniß haben, ihn zu mehrerer Richtigkeit oder Vergrößerung des Verlags zu nöthigen, widrigenfalls aber diesen anderweitig zu besorgen. Welches alles nicht statt finden könnte, wenn das Recht des Verlegers nicht von einem Geschäfte, das er zwischen dem Autor und dem Publikum im Namen des erstern führt, abgeleitet würde.

Dieser Verbindlichkeit des Verlegers, die man vermuthlich zugestehen wird, muß aber auch ein darauf gegründetes Recht entsprechen, nämlich das Recht zu allem dem, ohne welches jene Verbindlichkeit nicht erfüllt werden könnte. Dieses ist: daß er das Ver-

lagsrecht ausschließlich ausübe, weil anderer Concurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn praktisch unmöglich machen würde.

Kunstwerke, als Sachen, können dagegen nach einem Exemplar derselben, welches man rechtmäßig erworben hat, nachgeahmt, abgeformt und die Copien derselben öffentlich verkehrt werden, ohne daß es der Einwilligung des Urhebers ihres Originals, oder derer, welcher er sich als Werkmeister seiner Ideen bedient hat, bedürfe. Eine Zeichnung, die jemand entworfen, oder durch einen andern hat, in Kupfer stechen, oder in Stein, Metall, oder Gips hat ausführen lassen, kann von dem, der diese Produkte kauft, abgedruckt, oder abgegossen, und so öffentlich verkehrt werden; so wie alles, was jemand mit seiner Sache in seinem eigenen Namen verrichten kann, der Einwilligung eines andern nicht bedarf. Lipperts Dactyliothek kann von jedem Besitzer derselben, der es versteht, nachgeahmt und zum Verkauf ausgestellet werden, ohne daß der Erfinder derselben über Eingriffe in seine Geschäfte klagen könne. Denn sie ist ein Werk (opus nicht opera alterius), welches ein jeder, der es besitzt, ohne einmal den Namen des Urhebers zu nennen, veräußern, mithin auch nachmachen, und auf seinen eigenen Namen als das Seinige zum öffentlichen Verkehr brauchen kann. Die Schrift aber eines andern ist die Rede einer Person (opera); und der, welcher sie verlegt, kann nur im Namen dieses andern zum Publikum reden, und von sich nichts weiter sagen, als daß der Verfasser durch ihn (Impensis Bibliopolae) folgende

Rede ans Publikum halte. Denn es ist ein Widerspruch: eine Rede in seinem Namen zu halten, die doch, nach seiner eigenen Anzeige, und gemäß der Nachfrage des Publikums, die Rede eines andern seyn soll. Der Grund also, warum alle Kunstwerke anderer zum öffentlichen Vertrieb nachgemacht; Bücher aber, die schon ihre eingesetzten Verleger haben, nicht nachgedruckt werden dürfen, liegt darin: daß die erstern Werke (opera), die zweiten Handlungen (operae) sind, davon jene, als für sich selbst existirende Dinge, diese aber nur in einer Person ihr Daseyn haben können. Folglich kommen diese letztern der Person des Verfassers ausschließlich zu *); und derselbe hat daran ein unveräußerliches Recht (jus personalissimum) durch jeden andern immer selbst zu reden, d. i. daß niemand dieselbe Rede zum Publikum anders, als in sei-

*) Der Autor und der Eigenthümer des Exemplars können beide mit gleichem Rechte von demselben sagen: es ist mein Buch! aber in verschiedenem Sinne. Der erstere nimmt das Buch als Schrift, oder Rede; der zweite blos als das stumme Instrument der Ueberbringung der Rede an ihn, oder das Publikum, d. i als Exemplar. Dieses Recht des Verfassers ist aber kein Recht in der Sache, nämlich dem Exemplar (denn der Eigenthümer kann es vor des Verfassers Augen verbrennen), sondern ein angebornes Recht, in seiner eigenen Person, nämlich zu verhindern, daß ein anderer ihn nicht ohne seine Einwilligung zum Publikum reden lasse, welche Einwilligung gar nicht präsumirt werden kann, weil er sie schon einem andern ausschließlich ertheilt hat.

nes (des Urhebers) Namen haften darf. Wenn man indessen das Buch eines andern so verändert (abkürzt oder vermehrt, oder umarbeitet), daß man sogar Unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Autors des Originals angegeben würde; so ist die Umarbeitung in dem eigenem Namen des Herausgebers kein Nachdruck, und also auch nicht unerlaubt. Denn hier treibt ein anderer Autor durch seinen Verleger ein anderes Geschäft als der erstere, und greift diesem also in sein Geschäfte mit dem Publikum nicht ein; er stellt nicht jenen Autor, als durch ihn redend, vor, sondern einen andern. Auch kann die Uebersetzung in eine andere Sprache nicht für Nachdruck genommen werden; denn sie ist nicht dieselbe Rede des Verfassers, obgleich die Gedanken genau dieselben seyn mögen.

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlages überhaupt wohlgefaßt, und (wie ich mir schmeichele, daß es möglich sey) mit der erforderlichen Eleganz der römischen Rechtsgelehrsamkeit bearbeitet würde; so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor die Gerichte gebracht werden, ohne daß es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten.

Muth=

Muthmaßlicher
Anfang der Menschengeschichte.

1786.

Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.

„Im Fortgange einer Geschichte Muthmaßungen einzustreuen, um Lücken in den Nachrichten auszufüllen, ist wohl erlaubt: weil das Vorhergehende, als entfernte Ursache, und das Nachfolgende, als Wirkung, eine ziemlich sichere Leitung zur Entdeckung der Mittelursachen abgeben kann, um den Uebergang begreiflich zu machen. Allein, eine Geschichte ganz und gar aus Muthmaßungen entstehen zu lassen, scheint nicht viel besser, als den Entwurf zu einem Roman zu machen. Auch würde sie nicht den Namen einer muthmaßlichen Geschichte, sondern einer bloßen Erdichtung führen können. — Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geschichte menschlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den ersten Anfang derselben, so fern ihn die Natur macht, durch Muthmaßung versucht werden. Denn dieser darf nicht erdichtet, sondern kann von der Erfahrung hergenommen werden; wenn man voraussetzt, daß diese im ersten Anfange nicht besser oder schlechter gewesen, als wir sie jetzt antreffen: eine Voraussetzung, die der Analogie der Natur gemäß ist, und nichts gewägtes bei sich führt. Eine Geschichte

der ersten Entwickelung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen, ist daher ganz etwas anderes, als die Geschte der Freiheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann.

Gleichwohl, da Muthmaßungen ihre Ansprüche auf Beistimmung nicht zu hoch treiben dürfen, sondern sich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft, zur Erholung und Gesundheit des Gemüths, vergönnete Bewegung, nicht aber für ein ernsthaftes Geschäft ankündigen müssen; so können sie sich auch nicht mit derjenigen Geschichte messen, die über eben dieselbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgestellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen, als blosser Naturphilosophie, beruht. Eben darum, und da ich hier eine bloße Lustreise wage, darf ich mir wohl die Gunst versprechen, daß es mir erlaubt sey, mich einer heiligen Urkunde dazu als Charte zu bedienen, und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, thue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält. Der Leser wird die Blätter jener Urkunde (1. Mose Kap. II. — IV.) aufschlagen, und Schritt vor Schritt nachsehen, ob der Weg, den die Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen Jene angiebt, zusammentreffe.

Will man nicht in Muthmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also: mit der Existenz des Menschen; und zwar in seiner ausgebildeten Größe, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muß; in einem Paare, damit er seine Art fortpflanze; und auch nur einem einzigen Paare, damit nicht so fort der Krieg entspringe, wenn die Menschen einander nahe und doch einander fremd wären, oder auch damit die Natur nicht beschuldigt werde, sie habe durch die Verschiedenheit der Abstammung es an der schicklichsten Veranstaltung zur Geselligkeit, als dem größten Zwecke der menschlichen Bestimmung, fehlen lassen; den die Einheit der Familie, woraus alle Menschen abstammen sollten, war ohne Zweifel hiezu die beste Anordnung. Ich setze dieses Paar in einen wider den Anfall der Raubthiere gesicherten, und mit allen Mitteln der Nahrung von der Natur reichlich versehenen Platz, also gleichsam in einen Garten, unter einem jederzeit milden Himmelsstriche. Und, was noch mehr ist, ich betrachte es nur, nachdem es schon einen mächtigen Schritt in der Geschicklichkeit gethan hat, sich seiner Kräfte zu bedienen, und fange also nicht von der gänzlichen Rohigkeit seiner Natur an; denn es könnten der Muthmaßungen für den Leser leicht zu viel, der Wahrscheinlichkeiten aber zu wenig werden, wenn ich diese Lücke, die vermuthlich einen großen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte. Der erste Mensch konnte also stehen und ge=

hen; er konnte sprechen (1 Mose Kap. II, V. 20. *) ja reden, d. i. nach zusammenhängenden Begriffen sprechen (V. 23.), mithin denken. Lauter Geschicklichkeiten, die er alle selbst erwerben mußte (denn wären sie anerschaffen, so würden sie auch anerben, welches aber der Erfahrung widerstreitet); mit denen ich ihn aber jetzt schon als versehen annehme, um blos die Entwickelung des Sittlichen in seinem Thun und Lassen, welches jene Geschicklichkeit nothwendig voraussetzt, in Betrachtung zu ziehen.

Der Instinct, diese Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen, muß den Neuling anfänglich allein leiten. Dieser erlaubte ihm einige Dinge zur Nahrung, andere verbot er ihm (III. 2. 3.) — Es ist aber nicht nöthig, einen besondern jetzt verlohrenen Instinct zu diesem Behuf anzunehmen; es konnte bloß der Sinn des Geruchs, und dessen Verwandschaft mit dem Organ

*) Der Trieb sich mitzutheilen, muß den Menschen, der noch allein ist, gegen lebende Wesen außer ihm, vornämlich diejenigen, die einen Laut geben, welchen er nachahmen, und der nachher zum Namen dienen kann, zuerst zur Kundmachung seiner Existenz bewogen haben. Eine ähnliche Wirkung dieses Triebes sieht man auch noch an Kindern und an gedankenlosen Leuten, die durch Schnarren, Schreien, Pfeifen, Singen, und andere lärmende Unterhaltungen (oft auch dergleichen Andachten) den denkenden Theil des gemeinen Wesens stören. Denn ich sehe keinen andern Bewegungsgrund hiezu, als daß sie ihre Existenz weit und breit um sich kund machen wollen.

des Geschmacks, dieses letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung, und also gleichsam das Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speise zum Genusse, dergleichen man auch noch jetzt wahrnimmt, gewesen seyn. Sogar darf man diesen Sinn im ersten Paare nicht schärfer, als er jetzt ist, annehmen; denn es ist bekannt genug, welcher Unterschied in der Wahrnehmungskunst zwischen den bloß mit ihren Sinnen, und den zugleich mit ihren Gedanken beschäftigten, dadurch aber von ihren Empfindungen abgewandten, Menschen angetroffen werde.

So lange der unerfahrne Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an sich zu regen, und suchte, durch Vergleichung des Genossenen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, woran der Instinct gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst genossenen ähnlich vorstellete, seine Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts zu erweitern (III, 6.) Dieser Versuch hätte zufälligerweise noch gut genug ausfallen können, obgleich der Instinct nicht anrieth, wenn er nur nicht widersprach. Allein, es ist eine Eigenschaft der Vernunft, daß sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben, erkünsteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüsternheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher,

ja sogar naturwidriger Neigungen, unter der Benennung der Ueppigkeit, ausgeheckt wird. Die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit seyn; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft, als eines Vermögens bewußt zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig, und für die Lebensart entscheidend. Wenn es also auch nur eine Frucht gewesen wäre, deren Anblick, durch die Aehnlichkeit mit andern annehmlichen, die man sonst gekostet hatte, zum Versuche einladete; wenn dazu noch etwa das Beispiel eines Thieres kam, dessen Natur ein solcher Genuß angemessen, so wie er im Gegentheil dem Menschen nachtheilig war, daß folglich in diesem ein sich dawider setzender natürlicher Instinct war: so konnte dieses schon der Vernunft die erste Veranlassung geben, mit der Stimme der Natur zu chicaniren (III. 1.), und trotz ihrem Widerspruch, den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erste, wahrscheinlicherweise nicht der Erwartung gemäß ausfiel. Der Schade mochte nun gleich so unbedeutend gewesen seyn, als man will, so gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf (V. 7.) Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen, und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu seyn. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieser bemerkte Vorzug erwecken mochte, mußte doch so fort Angst und Bangigkeit folgen: wie er, der noch kein Ding nach seinen verborgenen Eigenschaften und ent-

fernten Wirkungen kannte, mit seinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen sollte. Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinct angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instincts) wieder zurück zu kehren.

Nächst dem Instinct zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, ist der Instinct zum Geschlecht, wodurch sie für die Erhaltung jeder Art sorgt, der vorzüglichste. Die einmal rege gewordene Vernunft säumete nun nicht, ihren Einfluß auch an diesem zu beweisen. Der Mensch fand bald: daß der Reiz des Geschlechts, der bei den Thieren bloß auf einem vorübergehenden, größtentheils periodischen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig sey, welche ihr Geschäft zwar mit mehr Mäßigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der Gegenstand den Sinnen entzogen wird, und daß dadurch der Ueberdruß verhütet werde, den die Sättigung einer bloß thierischen Begierde bei sich führt. Das Feigenblatt (V. 7.) war also das Produkt einer weit größeren Aeusserung der Vernunft, als sie in der ersteren Stufe ihrer Entwickelung bewiesen hatte. Denn eine Neigung dadurch inniglicher und dauerhafter zu

machen, daß man ihren Gegenstand den Sinnen entzieht, zeigt schon das Bewußtseyn einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe; und nicht bloß, wie der erstere Schritt, ein Vermögen ihnen im kleineren oder größeren Umfange Dienste zu leisten. Weigerung war das Kunststück, um von bloß empfundenen zu idealischen Reizen; von der bloß thierischen Begierde allmälig zur Liebe, und mit dieser vom Gefühl des bloß Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur an Menschen, dann aber auch an der Natur, überzuführen. Die Sittsamkeit, eine Neigung durch guten Anstand (Verheelung dessen, was Geringschätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflößen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geselligkeit, gab überdem den ersten Wink zur Ausbildung des Menschen, als eines sittlichen Geschöpfs. — Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung giebt, ist wichtiger, als die ganze unabsehliche Reihe von darauf folgenden Erweiterungen der Cultur.

Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem sie sich in die ersten unmittelbar empfundenen Bedürfnisse gemischt hatte, war die überlegte Erwartung des Künftigen. Dieses Vermögen, nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäß sich zu entferneten Zwecken vorzubereiten, — aber auch zu-

gleich der unversiegendste Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt, und welcher alle Thiere überhoben sind (V. 13=19.) Der Mann, der sich und eine Gattin, samt künftigen Kindern zu ernähren hatte, sah die immer wachsende Mühseligkeit seiner Arbeit; das Weib sah die Beschwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geschlecht unterworfen hatte, und noch obenein diejenigen, welche der mächtigere Mann ihr auferlegen würde, voraus. Beide sahen nach einem mühseligen Leben noch im Hintergrunde des Gemäldes das, was zwar alle Thiere unvermeidlich trift, ohne sie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus; und schienen sich den Gebrauch der Vernunft, die ihnen alle diese Uebel verursacht, zu verweisen und zum Verbrechen zu machen. In ihrer Nachkommenschaft zu leben, die es vielleicht besser haben, oder auch wohl als Glieder einer Familie, ihre Beschwerden erleichtern könnten, war vielleicht die einzige tröstende Aussicht, die sie aufrichtete. (V. 16=20.)

Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menschen über die Gesellschaft mit Thieren gänzlich erhebende, Vernunft that, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sey eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das Erstemal, daß er zum Schaafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog, und

sich selbst anlegte (V. 21.); ward er eines Vorrechtes inne, welches er, vermöge seiner Natur, über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah. Diese Vorstellung schließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein: daß er so etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Theilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe: eine Vorbereitung von weitem zu den Einschränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Ansehung seines Mitmenschen auferlegen sollte, und welche, weit mehr als Zuneigung und Liebe, zur Errichtung der Gesellschaft nothwendig ist.

Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch seyn mögen, getreten (III, 22.): nämlich, in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu seyn, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt, und von keinem blos als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie sie blos als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, steckt der Grund der so unbeschränkten Gleichheit des Menschen, selbst mit höheren Wesen, die ihm an Naturgaben sonst über alle Vergleichung vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach bloßem Belieben zu schalten und zu walten. Dieser Schritt ist daher

zugleich mit Entlassung desselben aus dem Mutterschooße der Natur verbunden: eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich sehr gefahrvoll ist, indem sie ihn aus dem harmlosen und sicheren Zustande der Kindespflege, gleichsam aus einem Garten, der ihn ohne seine Mühe versorgte, heraustrieb (V. 23.), und ihn in die weite Welt stieß, wo so viel Sorgen, Mühe und unbekannte Uebel auf ihn warten. Künftig wird ihm die Mühseligkeit des Lebens öfter den Wunsch nach einem Paradiese, dem Geschöpfe seiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Unthätigkeit und beständigem Frieden sein Daseyn verträumen oder vertändeln könne, ablocken. Aber es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die rastlose und zur Entwickelung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem sie ihn gezogen hatte (V. 24.). Sie treibt ihn an, die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über sich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen, und den Tod selbst, vor dem ihn grauet, über alle jene Kleinigkeiten, deren Verlust er noch mehr scheuet, zu vergessen.

Anmerkung.

Aus dieser Darstellung der ersten Menschengeschichte ergiebt sich: daß der Ausgang des Menschen aus dem, ihm durch die Vernunft, als ersten Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten, Paradiese nichts anders, als der Uebergang aus der Rohigkeit eines blos thieri-

schen Geschöpfes in die Menschheit aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sey. Ob der Mensch durch diese Veränderung gewonnen, oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage seyn, wenn man auf die Bestimmung seiner Gattung sieht, die in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht, so fehlerhaft auch die ersten, selbst in einer langen Reihe ihrer Glieder nach einander folgenden Versuche, zu diesem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. — Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und also noch keine Uebertretung; als sie aber ihr Geschäft anfing, und, schwach wie sie ist, mit der Thierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, so mußten Uebel, und, was ärger ist, bei cultivirterer Vernunft Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld ganz fremd waren. Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Uebel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin Strafe. Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk. Für das Individuum, welches im Gebrauche seiner Freiheit blos auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung

Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn. Jenes hat daher Ursache, alle Uebel, die es erduldet, und alles Böse das es verübt, seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen. — Auf diese Weise kann man auch die oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rousseau unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung bringen. In seiner Schrift über den Einfluß der Wissenschaften und der über die Ungleichheit der Menschen zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Cultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emil aber, seinem gesellschaftlichen Contracte und anderen Schriften sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen: wie die Cultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit, als einer sittlichen Gattung, zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so daß diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite. Aus welchem Widerstreit (da die Cultur, nach wahren Principien der Erziehung zum Menschen und Bürger zugleich, vielleicht noch nicht recht angefangen, vielweniger vollendet ist) alle wahre Uebel entspringen, die das menschliche Leben drücken, und alle Laster, die es verunehren *);

*) Um nur einige Beispiele dieses Widerstreits zwischen

indessen daß die Anreize zu den letzteren, denen man desfalls Schuld giebt, an sich gut und als Naturanlagen

der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung einerseits und der unveränderlichen Befolgung der für den rohen und thierischen Zustand in ihrer Natur gelegten Gesetze andererseits beizubringen, führe ich folgendes an.

Die Epoche der Mündigkeit, d. i. des Triebes sowohl, als Vermögens, seine Art zu erzeugen, hat die Natur auf das Alter von etwa 16 bis 17 Jahren festgesetzt: ein Alter, in welchem der Jüngling im rohen Naturstande buchstäblich ein Mann wird; denn er hat alsdann das Vermögen sich selbst zu erhalten, seine Art zu erzeugen, und auch diese, sammt seinem Weibe, zu erhalten. Die Einfalt der Bedürfnisse macht ihm dieses leicht Im kultivirten Zustande hingegen gehören zum letzteren viele Erwerbmittel, sowohl an Geschicklichkeit, als auch an günstigen äußern Umständen, so daß diese Epoche, bürgerlich, wenigstens im Durchschnitte um 10 Jahre weiter hinausgerückt wird. Die Natur hat indessen ihren Zeitpunkt der Reife nicht zugleich mit dem Fortschritte der gesellschaftlichen Verfeinerung verändert, sondern befolgt hartnäckig ihr Gesetz, welches sie auf die Erhaltung der Menschengattung als Thiergattung gestellet hat. Hieraus entspringt nun dem Naturzwecke durch die Sitten, und diesen durch jenen, ein unvermeidlicher Abbruch. Denn der Naturmensch ist in einem gewissen Alter schon Mann, wenn der bürgerliche Mensch (der doch nicht aufhört Naturmensch zu seyn) nur Jüngling, ja wohl gar nur Kind ist; denn so kann man denjenigen wohl nennen, der seiner

gen zweckmäßig sind, diese Anlagen aber, da sie auf den bloßen Naturzustand gestellt waren, durch die fort-

ner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) sich nicht einmal selbst, vielweniger seine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für sich hat, sie zu erzeugen. Denn die Natur hat gewiß nicht Instincte und Vermögen in lebende Geschöpfe gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken sollten. Also war die Anlage derselben auf den gesitteten Zustand gar nicht gestellt, sondern blos auf die Erhaltung der Menschengattung als Thiergattung: und der civilisirte Zustand kommt also mit dem letzteren in unvermeidlichen Widerstreit, den nur eine vollkommene bürgerliche Verfassung (das äußerste Ziel der Kultur) heben könnte, da jetzt jener Zwischenraum gewöhnlicherweise mit Lastern, und ihrer Folge, dem mannigfaltigen menschlichen Elende, besetzt wird.

Ein anderes Beispiel zum Beweise der Wahrheit des Satzes: daß die Natur in uns zwei Anlagen zu zwei verschiedenen Zwecken, nämlich der Menschheit als Thiergattung, und eben derselben als sittlicher Gattung, gegründet habe, ist das: Ars longa, vita brevis des Hippocrates. Wissenschaften und Künste könnten durch einen Kopf, der für sie gemacht ist, wenn er einmal zur rechten Reife des Urtheils durch lange Uebung und erworbene Erkenntniß gelanget ist, viel weiter gebracht werden, als ganze Generationen von Gelehrten nach einander es leisten mögen, wenn jener nur mit der nämlichen jugendlichen Kraft des Geistes die Zeit, die diesen Generationen zusammen verliehen ist, durchlebte. Nun hat die Natur ihre Entschließung wegen der Lebensdauer des Menschen

gehende Kultur Abbruch leiden, und dieser dagegen Abbruch thun, bis vollkommene Kunst wieder Natur

offenbar aus einem anderen Gesichtspunkte, als dem der Beförderung der Wissenschaften, genommen. Denn wenn der glücklichste Kopf am Rande der größten Entdeckungen steht, die er von seiner Geschicklichkeit und Erfahrenheit hoffen darf, so tritt das Alter ein; er wird stumpf, und muß es einer zweiten Generation (die wieder vom A B C anfängt, und die ganze Strecke, die schon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muß) überlassen, noch eine Spanne im Fortschritte der Kultur hinzuzuthun. Der Gang der Menschengattung zur Erreichung ihrer ganzen Bestimmung scheint daher unaufhörlich unterbrochen, und in kontinuirlicher Gefahr zu seyn, in die alte Rohheit zurückzufallen; und der griechische Philosoph klagte nicht ganz ohne Grund: *es ist Schade, daß man alsdann sterben muß, wenn man eben angefangen hat einzusehen, wie man eigentlich hätte leben sollen.*

Ein drittes Beispiel mag die *Ungleichheit* unter den Menschen, und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, sondern des allgemeinen *Menschenrechts* derselben, seyn: eine Ungleichheit, über die *Rousseau* mit vieler Wahrheit klagt, die aber von der Kultur nicht abzusondern ist, so lange sie gleichsam planlos fortgeht (welches eine lange Zeit hindurch gleichfalls unvermeidlich ist), und zu welcher die Natur den Menschen gewiß nicht bestimmt hatte; da sie ihm Freiheit gab, und Vernunft, diese Freiheit durch nichts als ihre eigene allgemeine und zwar äußere Gesetzmäßigkeit, welche das *bürgerliche Recht* heißt, einzuschränken. Der

wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.

Beschluß der Geschichte.

Der Anfang der folgenden Periode war: daß der Mensch aus dem Zeitabschnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der Arbeit und der Zwietracht, als das Vorspiel der Vereinigung in Gesellschaft, überging. Hier müssen wir wiederum einen großen Sprung thun, und ihn auf einmal in den Besitz gezähmter Thiere, und der Gewächse, die er selbst durch Säen oder Pflanzen seiner Nahrung vervielfältigen konnte, versetzen (IV, 2.); obwohl es mit dem Uebergange aus dem wilden Jägerleben in den ersten, und aus dem unstäten Wurzelgraben oder Fruchtsammlen in den zweiten Zustand langsam genug zugegangen seyn mag. Hier mußte nun der Zwist zwischen bis dahin friedlich neben einander lebenden Menschen schon anfangen, dessen Folge die Trennung derer von verschiedener Lebensart und ihre Zerstreuung auf der Erde war. Das Hirtenleben ist nicht allein gemächlich,

Mensch sollte sich aus der Rohigkeit seiner Naturanlagen selbst herausarbeiten, und, indem er sich über sie erhebt, dennoch Acht haben, daß er nicht wider sie verstoße; eine Geschicklichkeit, die er nur spät und nach vielen mißlingenden Versuchen erwarten kann, binnen welcher Zwischenzeit die Menschheit unter den Uebeln seufzt, die sie sich aus Unerfahrenheit selbst anthut.

sondern giebt auch, weil es in einem weit und breit unbewohnten Boden an Futter nicht mangeln kann, den sichersten Unterhalt. Dagegen ist der Ackerbau, oder die Pflanzung, sehr mühsam, vom Unbestande der Witterung abhangend, mithin unsicher, erfordert auch bleibende Behausung, Eigenthum des Bodens, und hinreichende Gewalt, ihn zu vertheidigen; der Hirte aber haßt dieses Eigenthum, welches seine Freiheit der Weiden einschränkt. Was das Erste betrift, so konnte der Ackersmann den Hirten als vom Himmel mehr begünstigt zu beneiden scheinen (V. 4.); in der That aber wurde ihm der Letztere, so lange er in seiner Nachbarschaft blieb, sehr lästig; denn das weidende Vieh schont seine Pflanzungen nicht. Da es nun jenem, nach dem Schaden, den er angerichtet hat, ein leichtes ist, sich mit seiner Heerde weit weg zu machen und sich aller Schadloshaltung zu entziehen, weil er nichts hinterläßt, was er nicht eben so gut allenthalben wiederfände; so war es wohl der Ackersmann, der gegen solche Beeinträchtigungen, die der andere nicht für unerlaubt hielt, Gewalt brauchen, und (da die Veranlassung dazu niemals ganz aufhören konnte) wenn er nicht der Früchte seines langen Fleißes verlustig gehen wollte, sich endlich so weit, als es ihm möglich war, von denen die das Hirtenleben treiben, entfernen mußte (V. 16.). Diese Scheidung macht die dritte Epoche.

Ein Boden, von dessen Bearbeitung und Bepflanzung (vornämlich mit Bäumen) der Unterhalt abhängt,

erfordert bleibende Behausungen; und die Vertheidigung desselben gegen alle Verletzungen, bedarf einer Menge einander Beistand leistender Menschen. Mithin konnten die Menschen bei dieser Lebensart sich nicht mehr familienweise zerstreuen, sondern mußten zusammenhalten, und Dorfschaften (uneigentlich Städte genannt) errichten, um ihr Eigenthum gegen wilde Jäger oder Horden herumschweifender Hirten zu schützen. Die ersten Bedürfnisse des Lebens, deren Anschaffung eine verschiedene Lebensart erfordert (V. 20.), konnten nun gegen einander vertauscht werden. Daraus mußte Kultur entspringen, und der Anfang der Kunst, des Zeitvertreibes sowohl als des Fleißes (V. 21. 22.); was aber das Vornehmste ist, auch einige Anstalt zur bürgerlichen Verfassung und öffentlicher Gerechtigkeit, zuerst freilich nur in Ansehung der größten Gewaltthätigkeiten, deren Rächung nun nicht mehr, wie im wilden Zustande, Einzelnen, sondern einer gesetzmäßigen Macht, die das Ganze zusammenhielt, d. i. einer Art von Regierung überlassen war, über welche sonst keine Ausübung der Gewalt statt fand (V. 23. 24.). — Von dieser ersten und rohen Anlage konnte sich nun nach und nach alle menschliche Kunst, unter welcher die der Geselligkeit und bürgerlicher Sicherheit die ersprießlichste ist, allmählig entwickeln, das menschliche Geschlecht sich vermehren, und aus einem Mittelpunkte, wie Bienenstöcke, durch Aussendung schon gebildeter Colonisten überall verbreiten. Mit dieser Epoche fing auch die Ungleichheit unter

Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten, an, und nahm fernerhin zu.

So lange nun noch die nomadischen Hirtenvölker, welche allein Gott für ihren Herrn erkennen, die Städtebewohner und Ackerleute, welche einen Menschen (Obrigkeit) zum Herrn haben (VI, 4.) *), umschwärmten, und als abgesagte Feinde alles Landeigenthums diese anfeindeten, und von diesen wieder gehasset wurden; war zwar continuirlicher Krieg zwischen beiden, wenigstens unaufhörliche Kriegsgefahr, und beiderseitige Völker konnten daher im Inneren wenigstens des unschätzbaren Guts der Freiheit froh werden — (denn Kriegsgefahr ist auch noch jetzt das einzige, was den Despotismus mäßigt; weil Reichthum dazu erfordert wird, daß ein Staat jetzt eine Macht sey, ohne Freiheit, aber keine Betriebsamkeit, die Reichthum hervorbringen könnte, statt findet. In einem armen Volke muß an dessen Stelle große Theilnehmung an der Erhaltung des gemeinen Wesens angetroffen werden; welche wiederum nicht anders, als wenn es sich darin frei fühlt, möglich ist.) — Mit der Zeit aber mußte

*) Die arabischen Beduinen nennen sich noch Kinder eines ehemaligen Schechs, des Stifters ihres Stammes (als Beni Haled u. d. gl.) Dieser ist keinesweges Herr über sie, und kann nach seinem Kopfe keine Gewalt an ihnen ausüben. Denn in einem Hirtenvolke, da niemand liegendes Eigenthum hat, welches er zurücklassen müßte, kann jede Familie, der es da mißfällt, sich sehr leicht vom Stamme absondern, um einen andern zu verstärken.

denn doch der anhebende Luxus der Städtebewohner, vornämlich aber die Kunst zu gefallen, wodurch die städtischen Weiber die schmutzigen Dirnen der Wüsten verdunkelten, eine mächtige Lockspeise für jene Hirten seyn (V. 2.), in Verbindung mit diesen zu treten, und sich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu lassen. Da denn, durch Zusammenschmelzung zweier sonst einander feindseligen Völkerschaften, mit dem Ende aller Kriegsgefahr, zugleich das Ende aller Freiheit, also der Despotismus mächtiger Tyrannen einerseits, bei kaum noch angefangener Cultur aber seelenlose Ueppigkeit in verworfenster Sclaverei, mit allen Lastern des rohen Zustandes vermischt, andrerseits das menschliche Geschlecht von dem ihm durch die Natur vorgezeichneten Fortgange der Ausbildung seiner Anlagen zum Guten unwiderstehlich abbrachte; und es dadurch selbst seiner Existenz, als einer über die Erde zu herrschen, nicht viehisch zu geniessen, und sklavisch zu dienen, bestimmten Gattung, unwürdig machte (V. 17.)

Schluß-Anmerkung.

Der denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbniß werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiß: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im Ganzen regiert; wenn er die Uebel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr, und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Bessern, drücken. Es ist aber von der größten Wichtigkeit: mit der Vorsehung zufrie-

ken zu seyn, (ob sie uns gleich auf unserer Erdenwelt eine so mühsame Bahn vorgezeichnet hat): theils, um unter den Mühseligkeiten immer noch Muth zu fassen, theils, um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Uebel seyn mag, darüber aus dem Auge zu setzen, und in der Selbstbesserung die Hülfe dagegen zu versäumen.

Man muß gestehen: daß die größten Uebel, welche gesittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht so sehr von dem, der wirklich oder gewesen ist, als von der nie nachlassenden, und sogar unaufhörlich vermehrten Zurüstung zum künftigen, zugezogen werden. Hiezu werden alle Kräfte des Staats, alle Früchte seiner Cultur, die zu einer noch größeren Cultur gebraucht werden könnten, verwandt; der Freiheit wird an so vielen Orten mächtiger Abbruch gethan, und die mütterliche Vorsorge des Staats für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Foderungen verwandelt, indeß diese doch auch durch die Besorgniß äusserer Gefahr gerechtfertigt wird. Allein, würde wohl diese Cultur, würde die enge Verbindung der Stände des gemeinen Wesens zur wechselseitigen Beförderung ihres Wohlstandes, würde die Bevölkerung, ja sogar der Grad der Freiheit, der, obgleich unter sehr einschränkenden Gesetzen, noch übrig ist, wohl angetroffen werden, wenn jener immer gefürchtete Krieg selbst den Oberhäuptern der Staaten diese Achtung für die Menschheit nicht abnöthigte? Man sehe

nur Sina an, welches seiner Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergesehenen Ueberfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit vertilgt ist. — Auf der Stufe der Cultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur, würde ein immerwährender Friede für uns heilsam, und auch durch jene allein möglich seyn. Also sind wir, was diesen Punkt betrift, an den Uebeln doch wohl selbst schuld, über die wir so bittere Klagen erheben; und die heilige Urkunde hat ganz recht, die Zusammenschmelzung der Völker in eine Gesellschaft, und ihre völlige Befreiung von äusserer Gefahr, da ihre Cultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Cultur, und eine Versenkung in unheilbares Verderbniß vorzustellen.

Die zweite Unzufriedenheit der Menschen trift die Ordnung der Natur in Ansehung der Kürze des Lebens. Man muß sich zwar nur schlecht auf die Schätzung des Werths desselben verstehen, wenn man noch wünschen kann, daß es länger währen solle, als es wirklich dauret; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindischen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, daß sie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und, indem es ihr schwer wird, ihr Daseyn jeden einzelnen

Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, diese Plage zu wiederholen. Wenn man aber nur bedenkt, wie viel Sorge um die Mittel zur Hinbringung eines so kurzen Lebens uns quälet, wie viel Ungerechtigkeit auf Hofnung eines künftigen, obzwar so wenig daurenden Genusses ausgeübt wird; so muß man vernünftiger Weise glauben: daß, wenn die Menschen in eine Lebensdauer von 800 und mehr Jahren hinaussehen könnten, der Vater vor seinem Sohne, ein Bruder vor dem anderen, oder ein Freund neben dem anderen kaum seines Lebens mehr sicher seyn würde, und daß die Laster eines so lange lebenden Menschengeschlechts zu einer Höhe steigen müßten, wodurch sie keines bessern Schicksals würdig seyn würden, als in einer allgemeinen Ueberschwemmung von der Erde vertilgt zu werden (V. 12. 13.)

Der dritte Wunsch, oder vielmehr die leere Sehnsucht (denn man ist sich bewußt, daß das gewünschte uns niemals zu Theil werden kann), ist das Schattenbild des von Dichtern so gepriesenen goldenen Zeitalters: wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfnisse, das uns die Ueppigkeit aufladet, seyn soll, eine Genügsamkeit mit dem bloßen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menschen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte, der reine Genuß eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten, oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens: — eine Sehnsucht, die die Robinsone, und die Reisen nach den Südseeinseln so reizend macht,

überhaupt aber den Ueberdruß beweiset, den der denkende Mensch am civilisirten Leben fühlt, wenn er dessen Werth lediglich im Genusse sucht, und das Gegengewicht der Faulheit dabei in Anschlag bringt, wenn etwa die Vernunft ihn erinnert, dem Leben durch Handlungen einen Werth zu geben. Die Nichtigkeit dieses Wunsches zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt und Unschuld wird hinreichend gezeigt, wenn man durch die obige Vorstellung des ursprünglichen Zustandes belehrt wird: der Mensch könne sich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger sey er geneigt, jemals wieder in denselben zurückzukehren; so daß er also den gegenwärtigen Zustand der Mühseligkeiten doch immer sich selbst und seiner eigenen Wahl beizumessen habe.

Es ist also dem Menschen eine solche Darstellung seiner Geschichte ersprießlich und dienlich zur Lehre und Besserung, die ihm zeigt: daß er der Vorsehung, wegen der Uebel, die ihn drücken, keine Schuld geben müsse; daß er seine eigene Vergehung auch nicht einem ursprünglichen Verbrechen seiner Stammeltern zuzuschreiben berechtigt sey, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Uebertretungen in der Nachkommenschaft erblich geworden wäre, (denn willkührliche Handlungen können nichts Anerbendes bei sich führen) sondern daß er das von jenen Geschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst gethan anerkennen, und sich also von allen Uebeln, die aus dem Mißbrauche seiner Vernunft entspringen, die Schuld gänzlich selbst beizumessen habe,

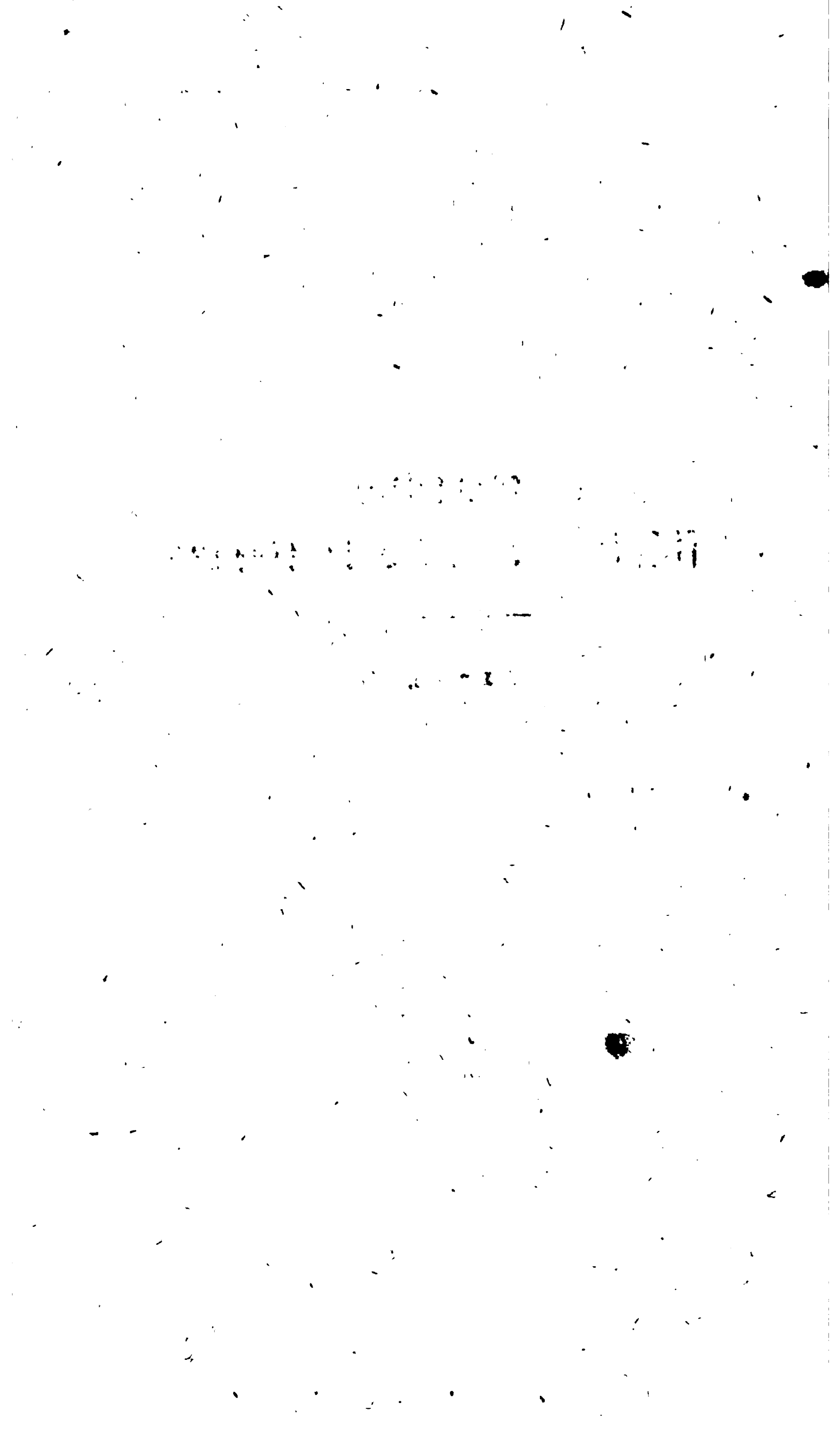
indem er sich sehr wohl bewußt werden kann, er würde sich in denselben Umständen gerade eben so verhalten, und den ersten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, sie (selbst wider den Wink der Natur) zu mißbrauchen. Die eigentlichen physischen Uebel, wenn jener Punkt wegen der moralischen berichtigt ist, können alsdann, in der Gegenrechnung von Verdienst und Schuld, schwerlich einen Ueberschuß zu unsrem Vortheil austragen.

Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung, und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Bessern allmälig entwickelt; zu welchem Fortschritt denn ein jeder an seinem Theile so viel in seinen Kräften steht, beizutragen, durch die Natur selbst berufen ist."

Was heißt:

sich im Denken orientiren?

1786.



Was heißt: sich im Denken orientiren?

„Wir mögen unsre Begriffe noch so hoch anlegen, und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahiren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unseren Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung seyn muß) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieser concreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen: so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist, und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf solche Weise ist selbst die allgemeine Logik zu Stande gekommen; und manche heuristische Methode zu denken, liegt in dem Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir sie behut-

sam aus jener Erfahrung auszuziehen verstånden, die Philosophie wohl mit mancher nůtzlichen Maxime, selbst im abstracten Denken, bereichern kõnnte.

Von dieser Art ist der Grundsatz, zu dem der sel. Mendelssohn, so viel ich weiß, nur in seinen letzten Schriften (den Morgenstunden S. 165—66, und dem Briefe an Lessings Freunde S. 33 und 67) sich ausdrůcklich bekannte; nåmlich die Maxime der Nothwendigkeit, im speculativen Gebrauche der Vernunft (welchem er sonst in Ansehung der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstånde sehr viel, sogar bis zur Evidenz der Demonstration, zutraute) durch ein gewisses Leitungsmittel, welches er bald den Gemeinsinn (Morgenstunden), bald die gesunde Vernunft, bald den schlichten Menschenverstand (an Lessings Freunde) nannte, sich zu orientiren. Wer håtte denken sollen, daß dieses Geståndniß nicht allein seiner vortheilhaften Meinung von der Macht des speculativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie so verderblich werden sollte (welches in der That unvermeidlich war); sondern daß selbst die gemeine gesunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausůbung dieses Vermõgens im Gegensatze mit der Speculation ließ, in Gefahr gerathen wůrde, zum Grundsatze der Schwårmerei und der gånzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geschah dieses in der Mendelssohn- und Jacobischen Streitigkeit, vornåmlich durch die nicht unbedeutenden Schlůsse des scharfsinnigen Verfassers der

Resultate*); wiewohl ich keinem von beiden die Absicht, eine so verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, sondern des Letzteren Unternehmung lieber als argumentum ad hominem ansehe, dessen man sich zur bloßen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt ist, um die Blöße, die der Gegner giebt, zu dessen Nachtheil zu benutzen. Andererseits werde ich zeigen: daß es in der That bloß die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einstimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, sondern wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, blos die eigentliche reine Menschenvernunft sey, wodurch er es nöthig fand und anpries, sich zu orientiren; ob zwar freilich hiebei der hohe Anspruch des speculativen Vermögens derselben, vornämlich ihr allein gebietendes Ansehen (durch Demonstration), wegfallen, und ihr, so fern sie speculativ ist, nichts weiter, als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widersprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft,

*) Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. — Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig, 1786. — Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Ebendas.

übrig gelassen werden muß. — Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sich Orientirens kann uns behülflich seyn, die Maxime der gesunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände, deutlich darzustellen.

Sich orientiren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel, und weiß daß es nun die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behufe bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl; weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen: in der Beschreibung eines Cirkels, ohne an ihm irgend eine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden, und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände a priori zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpunkte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen, und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte. Also orientire ich mich geographisch bei allen objectiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjectiven Unterscheidungsgrund; und, wenn in einem Tage durch

ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieselbe Gestalt und eben dieselbe Stellung gegen einander behielten, nur daß die Richtung derselben, die sonst östlich war, jetzt westlich geworden wäre, so würde in der nächsten sternhellen Nacht zwar kein menschliches Auge die geringste Veränderung bemerken, und selbst der Astronom, wenn er blos auf das was er sieht, und nicht zugleich was er fühlt, Acht gäbe, würde sich unvermeidlich desorientiren. So aber kömmt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterscheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe; und er wird, wenn er nur den Polarstern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, sondern sich auch ungeachtet derselben orientiren können.

Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientiren, kann ich nun erweitern, und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloß mathematisch, orientiren. Im Finstern orientire ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenstand, dessen Stelle ich im Gedächtniß habe, anfassen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts, als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde: denn die Objecte, deren Stelle ich finden soll, sehe ich gar nicht; und, hätte jemand mir zum Spaße alle Gegenstände, zwar in derselben Ordnung unter einander, aber links gesetzt, was vorher rechts

war, so würde ich mich in einem Zimmer, wo sonst alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientire ich mich bald durch das bloße Gefühl eines Unterschiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geschieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir sonst bekannten Straßen, in denen ich jetzt kein Haus unterscheide, gehen und mich gehörig wenden soll.

Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen bestände, sich nicht bloß im Raume, d. i. mathematisch, sondern überhaupt im Denken, d. i. logisch zu orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, daß dieses ein Geschäft der reinen Vernunft seyn werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Object der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objectiven Gründen der Erkenntniß, sondern lediglich nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens, ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen *). Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft ei-

*) Sich im Denken überhaupt orientiren, heißt also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen.

genen Bedürfnisses. Man kann vor allem Irrthum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man nicht so viel weiß, als zu einem bestimmenden Urtheile erforderlich ist. Also ist Unwissenheit an sich die Ursache zwar der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unserer Erkenntniß. Aber, wo es nicht so willkührlich ist, ob man über etwas bestimmt urtheilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches Bedürfniß, und wohl gar ein solches, welches der Vernunft an sich selbst anhängt, das Urtheilen nothwendig macht; und gleichwohl Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einschränkt: da ist eine Maxime nöthig, wornach wir unser Urtheil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt seyn. Wenn denn vorher schon ausgemacht ist, daß es hier keine Anschauung vom Objecte, nicht einmal etwas mit diesem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unseren erweiterten Begriffen den ihnen angemessenen Gegenstand darstellen, und diese also ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten; so wird für uns nichts weiter zu thun übrig seyn, als zuerst den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widersprüchen frei sey; und dann wenigstens das Verhältniß des Gegenstandes, zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Uebersinnliches, wenigstens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unserer Vernunft, denken; denn ohne diese Vorsicht würden wir von einem solchen

Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen anstatt zu denken.

Allein hiedurch, nämlich durch den bloßen Begriff, ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes, und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als eines subjectiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf; und folglich sich im Denken, im unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Uebersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfniß zu orientiren.

Es läßt sich manches Uebersinnliche denken (denn Gegenstände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus), wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfniß fühlt, sich bis zu demselben zu erweitern, viel weniger dessen Daseyn anzunehmen. Die Vernunft findet an den Ursachen in der Welt, welche sich den Sinnen offenbaren (oder wenigstens von derselben Art sind, als die, so sich ihnen offenbaren) Beschäftigung genug, um nicht den Einfluß reiner geistigen Naturwesen zu deren Behuf nöthig zu haben; deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachtheilig seyn würde. Denn, da wir von den Gesetzen, nach welchen solche Wesen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenständen der Sinne, vieles wissen, wenigstens noch zu erfahren hoffen können:

so würde durch solche Voraussetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geschehen. Es ist also gar kein Bedürfniß, es ist vielmehr bloßer Vorwitz, der auf nichts als Träumerei ausläuft, darnach zu forschen, oder mit Hirngespinsten der Art zu spielen. Ganz anders ist es mit dem Begriffe von einem ersten Urwesen, als oberster Intelligenz, und zugleich als dem höchsten Gute, bewandt. Denn nicht allein, daß unsere Vernunft schon ein Bedürfniß fühlt, den Begriff des Uneingeschränkten dem Begriffe alles Eingeschränkten, mithin aller anderen Dinge *), zum Grunde zu

*) Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszusetzen bedarf, und die Verschiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet; so sieht sie sich genöthigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeschränkten Wesens als ursprünglich zum Grunde zu legen, alle anderen aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Existenz angetroffen werden muß, wenigstens der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung die Unterscheidung des Möglichen vom Wirklichen unserer Vernunft nur auf solche Art möglich macht; so finden wir einen subjectiven Grund der Nothwendigkeit, d. i. ein Bedürfniß unserer Vernunft selbst, aller Möglichkeit das Daseyn eines allerrealsten (höchsten) Wesens zum Grunde zu legen. So entspringt nun der Cartesianische Beweis vom Daseyn Gottes; indem subjective Gründe etwas für den Gebrauch der Vernunft (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt) voraus zu setzen, für objectiv — mithin Be-

legen; so geht dieses Bedürfniß auch auf die Voraussetzung des *Daseyns* desselben, ohne welche sie sich

dürfniß für *Einsicht* — gehalten werden. So ist es mit diesem, so ist es mit allen Beweisen des würdigen *Mendelssohn* in seinen Morgenstunden bewandt. Sie leisten nichts zum Behuf einer Demonstration. Darum sind sie aber keinesweges unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen schönen Anlaß diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen der subjectiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft, zu der vollständigen Erkenntniß dieses unsers Vermögens geben, als zu welchem Behuf sie bleibende Beispiele sind: so ist das Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objective mangeln, und wir dennoch zu urtheilen genöthigt sind, immer noch von großer Wichtigkeit; nur müssen wir das, was nur abgenöthigte *Voraussetzung* ist, nicht für *freie Einsicht* ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs *Dogmatisiren* eingelassen haben, nicht ohne Noth Schwächen darzubieten, deren er sich zu unserem Nachtheil bedienen kann. *Mendelssohn* dachte wohl nicht daran, daß das *Dogmatisiren* mit der reinen Vernunft im Felde des Uebersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sey, und daß nur Critik eben desselben Vernunftvermögens, diesem Uebel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Disciplin der scholastischen Methode (der *Wolfischen* z. B., die er darum auch anrieth), da alle Begriffe durch Definitionen bestimmt, und alle Schritte durch Grundsätze gerechtfertigt werden müssen, diesen Unfug wirklich eine Zeitlang hemmen, aber keinesweges gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man der Vernunft, der es einmal

von der Zufälligkeit der Existenz der Dinge in der Welt, am wenigsten aber von der Zweckmäßigkeit und Ordnung, die man in so bewunderswürdigem Grade (im Kleinen, weil es uns nahe ist, noch mehr, wie im Großen) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, läßt sich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens kein verständlicher Grund davon angeben; und, ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmäßigkeit ohne eine verständige Ursache nicht beweisen können, (denn alsdann hätten wir hinreichende objective Gründe dieser Behauptung, und bedürften es nicht, uns auf den subjectiven zu berufen); so bleibt bei diesem Mangel der Einsicht doch ein genugsamer subjectiver Grund der Annehmung derselben darin, daß die Vernunft es bedarf: etwas, was ihr verständlich ist, voraus zu setzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfniß der Vernunft als zwiefach ansehen; erstlich in ihrem theoretischen, zweitens in ihrem practischen Gebrauch. Das erste Bedürfniß habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, daß es nur bedingt sey, d. i. wir müssen

in jenem Felde, seinem eigenen Geständnisse nach, so wohl gelungen ist, verwehren, in eben demselben noch weiter zu gehen? und wo ist dann die Grenze, wo sie stehen bleiben muß?

die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornämlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, urtheilen wollen. Weit wichtiger ist das Bedürfniß der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche, weil es unbedingt ist, und wir die Existenz Gottes voraus zu setzen, nicht bloß alsdenn genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen sondern weil wir urtheilen müssen. Denn der reine practische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, so fern es allein durch Freiheit möglich ist: die Sittlichkeit; von der anderen Seite auch auf das, was nicht bloß auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die Natur ankommt, nämlich auf die größte Glückseligkeit, so fern sie in Proportion der ersten ausgetheilt ist. Nun bedarf die Vernunft, ein solches abhängiges höchste Gut, und zum Behuf desselben eine oberste Intelligenz als höchstes unabhängiges Gut, anzunehmen: zwar nicht, um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung, abzuleiten (denn sie würden keinen moralischen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderm, als von dem Gesetz allein, das für sich apodictisch gewiß ist, abgeleitet würde); sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zusamt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige

nirgend existirte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es ist also nicht Erkenntniß, sondern gefühltes *) Bedürfniß der Vernunft, wodurch sich Mendelssohn (ohne sein Wissen) im speculativen Denken orientirte. Und, da dieses Leitungsmittel nicht ein objectives Princip der Vernunft, ein Grundsatz der Einsichten, sondern ein bloß subjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgesatz des Bedürfnisses ist, und für sich allein den ganzen Bestimmungsgrund unsers Urtheils über das Daseyn des höchsten Wesens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch ist, sich in den speculativen Versuchen über denselben Gegenstand zu orientiren: so fehlte er hierin allerdings, daß er dieser Speculation dennoch so viel Vermögen zutraute, für sich allein auf dem Wege der Demonstration alles auszurichten. Die Nothwendigkeit des ersteren Mittels konnte nur Statt finden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugestanden war: ein Geständniß, zu welchem ihm seine Scharfsinnigkeit

*) Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnißtrieb das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiemit, wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches kein moralisches Gesetz verursacht; denn dieses entspringt gänzlich aus der Vernunft; sondern durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft, verursacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille bestimmter Gründe bedarf.

doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geistes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zustandes der Wissenschaften leicht umzuändern, wäre vergönnet gewesen. Indessen bleibt ihm doch das Verdienst: daß er darauf bestand, den letzten Probierstein der Zulässigkeit eines Urtheils hier, wie allerwärts, nirgend, als allein in der Vernunft zu suchen, sie mochte nun durch Einsicht oder bloßes Bedürfniß und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menschenvernunft: denn dieser ist ihr eigenes Interesse jederzeit zuerst vor Augen, indeß man aus dem natürlichen Geleise schon muß getreten seyn, um jenes zu vergessen, und müßig unter Begriffen in objectiver Rücksicht zu spähen, um bloß sein Wissen, es mag nöthig seyn oder nicht, zu erweitern.

Da aber der Ausdruck: Ausspruch der gesunden Vernunft, in vorliegender Frage immer noch zweideutig ist, und entweder, wie ihn selbst Mendelssohn mißverstand, für ein Urtheil aus Vernunfteinsicht, oder, wie ihn der Verfasser der Resultate zu nehmen scheint, ein Urtheil aus Vernunfteingebung genommen werden kann; so wird nöthig seyn, dieser Quelle der Beurtheilung eine andere Benennung zu geben, und keine ist ihr angemessener, als die eines Vernunftglaubens. Ein jeder Glaube, selbst der historische muß zwar vernünftig seyn

(denn der letzte Probierstein der Wahrheit ist immer die Vernunft); allein ein Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet, als die so in der reinen Vernunft enthalten sind. Aller Glaube ist nun ein subjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewußtseyn unzureichendes Fürwahrhalten; also wird er dem Wissen entgegengesetzt. Andererseits, wenn aus objectiven, obzwar mit Bewußtseyn unzureichenden, Gründen etwas für wahr gehalten, mithin blos gemeinet wird; so kann dieses Meinen doch durch allmähliche Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein Wissen werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig sind, so kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wissen werden. Der historische Glaube z. B. von dem Tode eines großen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wissen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denselben, sein Begräbniß, Testament, u. s. w. meldet. Daß daher etwas historisch blos auf Zeugnisse für wahr gehalten, d. i. geglaubt wird, z. B. daß eine Stadt Rom in der Welt sey; und doch derjenige, der niemals da gewesen, sagen kann: ich weiß, und nicht blos ich glaube, es existire ein Rom; das steht ganz wohl beisammen. Dagegen kann der reine Vernunftglaube durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier blos subjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniß der Vernunft ist (und, so lange wir Menschen sind,

immer bleiben wird) das Daseyn eines höchsten Wesens nur vorauszusetzen, nicht zu demonstriren. Dieses Bedürfniß der Vernunft zu ihrem sie befriedigenden theoretischen Gebrauche würde nichts anders als reine Vernunfthypothese seyn, d. i. eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfniß ihres Gebrauchs in praktischer Absicht beruht, ein Postulat der Vernunft heißen könnte: nicht, als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewißheit Genüge thäte, sondern weil dieses Fürwahrhalten (wenn in dem Menschen alles nur moralisch gut bestellt ist) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht *), ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist.

*) Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewußtseyn seiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiß seyn, daß mir niemand den Satz: Es ist ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, daß Beweise zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muß, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntniß der Sachen erweitern sollte.

Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Compaß, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muß.

Der Begriff von Gott, und selbst die Ueberzeugung von seinem Daseyn, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht, von noch so großer Auctorität, zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar nicht liefern kann: so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Characteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sey, daß irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen läßt; so ist doch wenigstens so viel klar, daß: um nur zu urtheilen, ob das Gott sey, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse,

nicht ob er diesem adäquat sey, sondern blos ob er ihm nicht widerspreche. Eben so: wenn auch bei allem, wodurch er sich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche; so würde dennoch diese Erscheinung, Anschauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das Daseyn eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff (wenn er nicht unsicher bestimmt, und daher der Beimischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll) Unendlichkeit der Größe nach zur Unterscheidung von allem Geschöpfe fodert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anschauung adäquat seyn, mithin auch niemals das Daseyn eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann. Vom Daseyn des höchsten Wesens kann also niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlaß zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht, oder sich uns darstellt, wohl befugt sind für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben bestätigen.

Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Daseyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird; so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöfnet. Und doch scheint in der Jacobischen und Mendelssohnischen Streitigkeit alles

au

auf diesen Umsturz, ich weiß nicht recht, ob blos der Vernunfteinsicht und des Wissens (durch vermeinte Stärke in der Speculation), oder auch sogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das letztere schließen, wenn man den spinozistischen Begriff von Gott, als den einzigen, mit allen Grundsätzen der Vernunft übereinstimmigen *), und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt

*) Es ist kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorschub zum Spinozism finden konnten. Die Kritik beschneidet dem Dogmatism gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände, und der Spinozism ist hierin so dogmatisch, daß er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert. Die Kritik beweiset: daß die Tafel der reinen Verstandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müsse; der Spinozism spricht von Gedanken, die doch selbst denken, und also von einem Accidens, das doch zugleich für sich als Subject existirt: ein Begriff, der sich im menschlichen Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen läßt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines selbst gedachten Wesens zu, daß in seinem Begriffe nichts Widersprechendes sey (wiewohl es alsdann nöthigenfalls allerdings erlaubt bleibt, diese Möglichkeit anzunehmen); der Spinozism giebt aber vor, die Unmöglichkeit eines Wesens einzusehen, dessen Idee aus lauter reinen Verstandesbegriffen besteht, wovon man

sieht. Denn ob es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß speculative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen im Stande sey; so kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseyns zusammen bestehen, daß Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehen, und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit desselben erkennen könnte.

nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgesondert hat, worin also niemals ein Widerspruch angetroffen werden kann, und vermag doch diese über alle Gränzen gehende Anmaßung durch gar nichts zu unterstützen. Eben um dieser willen führt der Spinozism gerade zur Schwärmerei. Dagegen giebt es kein einziges sicheres Mittel alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten, als jene Gränzbestimmung des reinen Vernunftvermögens. — Eben so findet ein anderer Gelehrter in der Kritik d. r. Vernunft eine Scepsis; obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfanges unserer Erkenntniß a priori fest zu setzen. Imgleichen eine Dialectik in den kritischen Untersuchungen; welche doch darauf angelegt sind, die unvermeidliche Dialectik, womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst verfängt und verwickelt, aufzulösen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die sich Eclektiker nannten, weil sie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wußten, wenn sie solche vorher hineingetragen hatten, verfuhren gerade eben so; es geschieht also in so fern nichts Neues unter der Sonne.

Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre Eure Talente und liebe Euer Menschengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr thut, und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt Ihr, daß Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit Euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen sehen, was aus dieser Denkfreiheit natürlicher Weise werden müsse, wenn ein solches Verfahren, als Ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere, und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äussere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme: das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Uebel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann.

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, daß ihr der Gewissenszwang entgegengesetzt ist; wo ohne alle äußere Gewalt in Sachen der Religion sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, statt Argument, durch vorgeschriebene mit ängstlicher Furcht vor der Gefahr einer eigenen Untersuchung begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wissen.

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als: die sie sich selbst giebt; und ihr Gegentheil ist die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze.) Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: daß, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen seyn will, das sie sich selbst giebt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muß, die ihr ein anderer giebt; denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der größte Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der erklärten Gesetzlosigkeit im Denken (einer Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft), diese: daß Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüßt, und, weil nicht etwa Unglück, sondern wahrer Uebermuth daran Schuld ist, im eigentlichen Sinne des Worts verscherzt wird.

Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch Andere durch Machtsprüche und große Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame schwerfällige Vernunft so schlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führet. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft, nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei; jene Günstlinge der gütigen Natur aber, Erleuchtung. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muß, indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt; so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugnisse äußere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form, und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt.

Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt; so muß, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Mißbrauch, und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten, in eine Ueberredung von

der Alleinherrschaft der speculativen Vernunft, die nichts annimmt, als was sich durch objective Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen kann, alles übrige aber kühn wegläugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniß (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heißt nun Unglaube: nicht ein historischer; denn, den kann man sich gar nicht als vorsetzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken (weil jeder einem Factum, welches nur hinreichend bewährt ist, eben so gut als einer mathematischen Demonstration glauben muß, er mag wollen oder nicht): sondern ein Vernunftunglaube, ein mißlicher Zustand des menschlichen Gemüths, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Aurorität benimmt, und die Denkungsart veranlaßt, die man Freigeisterei nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel; damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen; und, da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieses, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst.

Freunde des Menschengeschlechts, und dessen was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorg-

fältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe seyn; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit *) zu

*) Selbstdenken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen: und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen; da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnißvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen? Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen, zu widerlegen. Denn er bedient sich bloß der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjecten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren.

seyn. Widrigenfalls werdet Ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Theile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit gesetzmäßig, und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen!“

Einige

Bemerkungen

zu

Jacobs Prüfung

der

Mendelssohnschen Morgenstunden.

1786.

Einige Bemerkungen zu Jacobs *) Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden.

Wenn man die letzte Mendelssohnsche, von ihm selbst herausgegebene Schrift lies't, und das nicht im mindesten geschwächte Vertrauen dieses versuchten Philosophen auf die demonstrative Beweisart des wichtigsten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, so geräth man in Versuchung, die engen Grenzen, welche scrupulöse Kritik diesem Erkenntnißvermögen setzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten, und durch die That alle Einwürfe gegen die

*) Als ich dem Herrn Professor Kant meinen Entschluß, die Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter andern der Stelle in den Morgenstunden S. 116. erwähnte, hatte Herr Professor Kant sogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieser Stelle zu meinem Buche zu versprechen, welche er mir nachher in diesem Aufsatz, worin noch weit mehr enthalten ist, zusendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichen Dank abstatte.

Jacob.

Möglichkeit einer solchen Unternehmung für widerlegt anzusehen. Nun scheint es zwar einer guten, und der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Sache, zum wenigsten nicht nachtheilig zu seyn, daß sie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die einer oder der andere für förmliche Beweise halten mag; denn man muß am Ende doch auf denselben Satz, es sey durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr selbst ohne denselben niemals völlig Genüge leisten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Ansehung des Weges ein, den man einschlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus, durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich blos auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, daß sie alsdenn für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entscheiden, — wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen — und so durch angemaßten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Uebersinnlichen, durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer practisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert seyn kann. Daher ist eine Widerlegung jener Anma-

fungen, so gut sie auch gemeint seyn mögen, der Sache selbst, weit gefehlt nachtheilig zu seyn, vielmehr sehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Diese hat nun der Herr Verfasser des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probestück desselben mitgetheilt hat, welches von seinem Talent der Einsicht sowohl als Popularität zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, diese Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in diese Materie einschlagen, zu begleiten.

In den Morgenstunden bedient sich der scharfsinnige Mendelssohn, um dem beschwerlichen Geschäfte der Entscheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu seyn, zweier Kunststücke, deren sich auch wohl sonst bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich beizulegen, oder ihn, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, abzuweisen.

Die erste Maxime steht S. 214. erste Auflage: Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für bloße Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten; und dieser Maxime bedient er sich fast durch alle polemische Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengesetzten Meinung, und behaupte, daß in Dingen, worüber man, vornämlich in der Philosophie,

eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn, obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verschiedener Bedeutung gebraucht werden, so kann es doch gar nicht lange währen, bis die, so sich im Gebrauche desselben anfangs veruneinigt haben, den Mißverstand bemerken, und sich an deren statt anderer bedienen: daß es also am Ende eben so wenig wahre Homonyma als Synonyma giebt. So suchte Mendelssohn den alten Streit über Freiheit und Naturnothwendigkeit in Bestimmungen des Willens (Berl. M. S. Jul. 1783.) auf bloßen Wortstreit zurück zu führen, weil das Wort Müssen in zweierlei verschiedener Bedeutung (theils blos objectiver, theils subjectiver) gebraucht wird; aber es ist (um mit Humen zu reden), als ob er den Durchburch des Oceans mit einem Strohwisch stopfen wollte. Denn schon längst haben Philosophen diesen leicht mißbrauchten Ausdruck verlassen, und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jener allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt (worunter auch unsere willkührlichen Handlungen gehören) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seyn, oder nicht; und da ist es offenbar nicht mehr Wortstreit, sondern ein wichtiger, durch dogmatische Metaphysik niemals zu entscheidender Streit. Dieses Kunststücks bedient sich der subtile Mann nun fast allenthalben in seinen Morgenstunden, wo es mit der Auflösung der Schwierigkeiten nicht recht fort will: es ist aber zu be-

sorgen: daß, indem er künstelt allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er selbst dagegen in Logodädalie verfalle, über welche der Philosophie nichts nachtheiligers widerfahren kann.

Die zweite Maxime geht darauf hinaus, die Nachforschung der reinen Vernunft auf einer gewissen Stufe (die lange noch nicht die höchste ist) dem Scheine nach gesetzmäßig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu stopfen. In den Morgenstunden S. 116. heißt es: „Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist? Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt; so hat die fernere Frage, was dieses Ding an sich selbst sey? weiter keinen Verstand ꝛc." Wenn ich aber doch (wie in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften gezeigt worden,) einsehe, daß wir von der körperlichen Natur nichts anders erkennen, als den Raum (der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die Bedingung zu Oertern außerhalb einander, mithin zu bloßen äußeren Verhältnissen ist,) das Ding im Raume außerdem, daß auch Raum in ihm (d. i. es selbst ausgedehnt) ist, keine andere Wirkung als Bewegung, (Veränderung des Orts, mithin bloßer Verhältnisse) folglich keine andere Kraft, oder leidende Eigenschaft, als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äußerer Verhältnisse) zu erkennen giebt; so mag mir Mendelssohn, oder jeder anderer an seiner Stelle doch sagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem

was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiß, als daß es etwas sey, das in äußeren Verhältnissen ist, in welchem selbst äußere Verhältnisse sind, daß jene an ihm, und durch dasselbe an anderen, verändert werden können, so daß der Grund dazu (bewegende Kraft) in demselben liegt, mit einem Worte, ob, da ich nichts als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äußere Beziehungen wissen kann, ohne daß mir irgend etwas Inneres gegeben ist, oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne, ich habe einen Begriff vom Dinge an sich, und ob nicht die Frage ganz rechtmäßig sey: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subject ist, an sich selbst sey. Eben dieses läßt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele darthun, daß er bloße Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjectes selbst, allein es würde mich hier in zu große Weitläuftigkeit führen.

Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenschaften eines Dinges an sich selbst seyn können, so dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch außer diesen Eigenschaften an sich sey; denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von bloßen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von euch selbst geschehen.

Besinnt

Besinnt euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht blos (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornämlich den Realitäten in der Erscheinung (realitas Phaenomenon), dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen, und eben darum realitas apparens (wiewohl nicht mit einem ganz schicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht ꝛc.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt. Keine andere könnt ihr euch denken, und alles Uebrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne,) wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduciren, und so, wie er darin statt findet, allererst auch auf andre Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen, und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann. — Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre

Objecte als Dinge an sich selbst seyn mögen? gänz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fuße, die Acten zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, so daß es nur noch ein wenig Geduld und Unpartheilichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß sie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden. Königsberg, den 4ten August 1786.

J. Kant.

Ueber

den Gebrauch

teleologischer Principien

in der

Philosophie.

1788.

Wenn man unter Natur den Inbegriff von allem versteht, was nach Gesetzen bestimmt existirt, die Welt (als eigentlich sogenannte Natur) mit ihrer obersten Ursache zusammengenommen, so kann es die Naturforschung (die im ersten Falle Physik, im zweiten Metaphysik heißt) auf zweien Wegen versuchen, entweder auf dem blos theoretischen oder auf dem teleologischen Wege, auf dem letztern aber, als Physik, nur solche Zwecke, die uns durch Erfahrung bekannt werden können, als Metaphysik dagegen, ihrem Berufe angemessen, nur einen Zweck, der durch reine Vernunft fest steht, zu ihrer Absicht gebrauchen. Ich habe anderwärts gezeigt, daß die Vernunft in der Metaphysik auf dem theoretischen Naturwege (in Ansehung der Erkenntniß Gottes) ihre ganze Absicht nicht nach Wunsch erreichen könne, und ihr also nur noch der teleologische übrig sey; so doch, daß nicht die Naturzwecke, die nur auf Beweisgründen der Erfahrung beruhen, sondern ein a priori durch reine praktische Vernunft bestimmt gegebener Zweck (in der Idee des höchsten Guts) den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen müsse. Eine ähnliche Befugniß, von einem teleologischen Princip auszugehen, wo uns die Theorie verläßt, habe ich in einem kleinen Versuche

über die Menschenracen zu beweisen gesucht. Beide Fälle aber enthalten eine Forderung, der der Verstand sich ungern unterwirft, und die Anlaß genug zum Misverstande geben kann.

Mit Recht ruft die Vernunft in aller Naturuntersuchung zuerst nach Theorie, und nur später nach Zweckbestimmung. Den Mangel der ersteren kann keine Teleologie noch praktische Zweckmäßigkeit ersetzen. Wir bleiben immer unwissend in Ansehung der wirkenden Ursachen, wenn wir gleich die Anwesenheit unserer Voraussetzung mit Endursachen, es sey der Natur oder unsers Willens, noch so einleuchtend machen können. Am meisten scheint diese Klage da gegründet zu seyn, wo (wie in jenem metaphysischen Falle) sogar praktische Gesetze vorangehen müssen, um den Zweck allererst anzugeben, dem zum Behuf ich den Begriff einer Ursache zu bestimmen gedenke, der auf solche Art die Natur des Gegenstandes gar nichts anzugehen, sondern blos eine Beschäftigung mit unsern eignen Absichten und Bedürfnissen zu seyn scheint.

Es hält allemal schwer, sich in Principien zu einigen, in solchen Fällen, wo die Vernunft ein doppeltes, sich wechselseitig einschränkendes Interesse hat. Aber es ist so gar schwer, sich über die Principien dieser Art auch nur zu verstehen, weil sie die Methode zu denken vor der Bestimmung des Objekts betreffen, und einander widerstreitende Ansprüche der Vernunft den Gesichtspunkt zweideutig machen, aus dem man seinen Gegenstand zu betrachten hat. In der Berliner Monatsschrift sind zwei meiner Versuche, über

zweierlei sehr verschiedene Gegenstände und von sehr ungleicher Erheblichkeit, einer scharfsinnigen Prüfung unterworfen worden. In einer bin ich *nicht verstanden* worden, ob ich es zwar erwartete, in der andern aber über alle Erwartung *wohl verstanden* worden; beides von Männern von vorzüglichem Talente, jugendlicher Kraft und aufblühendem Ruhme. In jener gerieth ich in Verdacht, als wollte ich eine Frage der *physischen* Naturforschung durch Urkunden der Religion beantwörten: in der andern wurde ich ich von dem Verdacht befreit, als wollte ich durch den Beweis der Unzulänglichkeit einer *metaphysischen* Naturforschung der Religion Abbruch thun. In beiden gründet sich die Schwierigkeit, verstanden zu werden, auf der noch nicht genug ins Licht gestellten Befugniß, sich, wo theoretische Erkenntnißquellen nicht zulangen, des teleologischen Princips bedienen zu dürfen, doch mit einer solchen Beschränkung seines Gebrauchs, daß der theoretisch-spekulativen Nachforschung das Recht des *Vortritts* gesichert wird, um zuerst ihr ganzes Vermögen daran zu versuchen (wobei in der metaphysischen von der reinen Vernunft mit Recht gefodert wird, daß sie dieses, und überhaupt ihre Anmaßung über irgend etwas zu entscheiden, vorher rechtfertige, dabei aber ihren *Vermögenszustand* vollständig aufdecke, um auf Zutrauen rechnen zu dürfen) ingleichen, daß, im Fortgange, diese Freiheit ihr jederzeit unbenommen bleibe. Ein großer Theil der Mishelligkeiten beruht hier auf der Besorgniß des Abbruchs, womit die Freiheit des Vernunftgebrauchs

bedrohet werde; wenn diese gehoben wird, so glaube ich die Hindernisse der Einhelligkeit leicht wegräumen zu können.

Wider eine in der Berl. M. S. November 1785 eingerückte Erläuterung meiner vorlängst geäußerten Meinung, über den Begriff und den Ursprung der Menschenracen, trägt der Herr Geheimerath Georg Forster im deutschen Merkur October und November 1786 Einwürfe vor, die, wie mich dünkt, blos aus dem Misverstande des Princips, wovon ich ausgehe, herrühren. Zwar findet es der berühmte Mann gleich anfangs mislich, vorher ein Princip festzusetzen, nach welchem sich der Naturforscher sogar im Suchen und Beobachten solle leiten lassen, und vornämlich ein solches, was die Beobachtung auf eine dadurch zu befördernde Naturgeschichte, zum Unterschiede von der bloßen Naturbeschreibung, richtete, so wie diese Unterscheidung selbst, unstatthaft. Allein diese Mishelligkeit läßt sich leicht heben.

Was die erste Bedenklichkeit betrifft, so ist wohl ungezweifelt gewiß, daß durch bloßes empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Princip, wornach man zu suchen habe, nichts zweckmäßiges jemals würde gefunden werden; denn Erfahrung methodisch anstellen, heißt allein beobachten. Ich danke für den blos empirischen Reisenden und seine Erzählung, vornämlich, wenn es um eine zusammenhangende Erkenntniß zu thun ist, daraus die Vernunft etwas zum Be-

huf einer Theorie machen soll. Gemeiniglich antwortet er, wenn man wonach fragt: ich hätte das wohl bemerken können, wenn ich gewußt hätte, daß man darnach fragen würde. Folgt doch Herr F. selbst der Leitung des Linneischen Princips der Beharrlichkeit des Charakters der Befruchtungstheile an Gewächsen, ohne welches die systematische Naturbeschreibung des Pflanzenreichs nicht so rühmlich würde geordnet und erweitert worden seyn. Daß manche so unvorsichtig sind, ihre Ideen in die Beobachtung selbst hineinzutragen, (und, wie es auch wohl dem großen Naturkenner selbst widerfuhr, die Aehnlichkeit jener Charaktere, gewissen Beispielen zufolge, für eine Anzeige der Aehnlichkeit der Kräfte der Pflanzen zu halten) ist leider sehr wahr, so wie die Lection für rasche Vernünftler (die uns beide vermuthlich nichts angeht) ganz wohl gegründet; allein dieser Misbrauch kann die Gültigkeit der Regel doch nicht aufheben.

Was aber den bezweifelten, ja gar schlechthin verworfenen Unterschied zwischen Naturbeschreibung und Naturgeschichte betrift, so würde, wenn man unter der letzteren eine Erzählung von Naturbegebenheiten, wohin keine menschliche Vernunft reicht, z. B. das erste Entstehen der Pflanzen und Thiere verstehen wollte, eine solche freilich, wie Hr. F. sagt, eine Wissenschaft für Götter, die gegenwärtig, oder selbst Urheber waren, und nicht für Menschen seyn. Allein nur den Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der älteren

Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, nur blos so weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre Naturgeschichte, und zwar eine solche, die nicht allein möglich, sondern auch z. B. in den Erdtheorien, (worunter des berühmten Linne seine auch ihren Platz findet) von gründlichen Naturforschern häufig genug versucht worden ist, sie mögen nun viel oder wenig damit ausgerichtet haben. Auch gehört selbst des Herrn F. Muthmaßung, vom ersten Ursprunge des Negers, gewiß nicht zur Naturbeschreibung, sondern nur zur Naturgeschichte. Dieser Unterschied ist in der Sachen Beschaffenheit gelegen, und ich verlange dadurch nichts Neues, sondern blos die sorgfältige Absonderung des einen Geschäftes vom andern, weil sie ganz heterogen sind, und wenn die eine (die Naturbeschreibung) als Wissenschaft, in der ganzen Pracht eines großen Systems erscheint, die andere (die Naturgeschichte) nur Bruchstücke, oder wankende Hypothesen, aufzeigen kann. Durch diese Absonderung und Darstellung der zweiten, als einer eigenen, wenn gleich für jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenrisse als im Werk ausführbarer Wissenschaft, (in welcher für die meisten Fragen ein Vacat angezeichnet gefunden werden möchte) hoffe ich das zu bewirken, daß man sich nicht mit vermeintlicher Einsicht auf die eine etwas zu Gute thue, was eigentlich blos der andern angehört, und den Umfang der wirklichen Erkenntnisse in der Naturgeschichte (denn einige derselben besitzt man)

zugleich auch die in der Vernunft selbst liegenden Schranken derselben, samt den Principien, wonach sie auf die bestmögliche Art zu erweitern wäre, bestimmter kennen lerne. Man muß mir diese Peinlichkeit zu gute halten, da ich so manches Unheil aus der Sorglosigkeit, die Grenzen der Wissenschaften in einander laufen zu lassen, in anderen Fällen erfahren, und nicht eben zu jedermanns Wohlgefallen, angezeigt habe; überdem hiebei völlig überzeugt worden bin, daß durch die bloße Scheidung des Ungleichartigen, welches man vorher im Gemenge genommen hatte, den Wissenschaften oft ein ganz neues Licht aufgehe, wobei zwar manche Armseligkeit aufgedeckt wird, die sich vorher unter fremdartigen Kenntnissen verstecken konnte, aber auch viele ächte Quellen der Erkenntniß eröfnet werden, wo man sie gar nicht hätte vermuthen sollen. Die größte Schwierigkeit bei dieser vermeintlichen Neuerung, liegt blos im Namen. Das Wort Geschichte in der Bedeutung, da es einerlei mit dem griechischen ἱστορία (Erzählung, Beschreibung) ausdrückt, ist schon zu sehr und zu lange im Gebrauche, als daß man sich leicht gefallen lassen sollte, ihm eine andere Bedeutung, welche die Naturforschung des Ursprungs bezeichnen kann, zuzugestehen; zumal, da es auch nicht ohne Schwierigkeit ist, ihm in der letzteren einen andern anpassenden technischen Ausdruck auszufinden *). Doch die Sprachschwierigkeit im Unterscheiden kann den Unter-

*) Ich würde für die Naturbeschreibung das Wort Physiographie, für Naturgeschichte aber Physiogonie in Vorschlag bringen.

schied der Sachen nicht aufheben. Vermuthlich ist eben dergleichen Mishelligkeit, wegen einer, obwohl unvermeidlichen Abweichung von classischen Ausdrücken, auch bei dem Begriffe einer Race die Ursache der Veruneinigung über die Sache selbst gewesen. Es ist uns hier widerfahren, was Sterne bei Gelegenheit eines physiognomischen Streits, der nach seinem launigten Einfalle, alle Facultäten der Strasburgischen Universität in Aufruhr versetzte, sagt: Die Logiker würden die Sache entschieden haben, wären sie nur nicht auf eine Definition gestoßen. Was ist eine Race? Das Wort steht gar nicht in einem System der Naturbeschreibung, vermuthlich ist also auch das Ding selber überall nicht in der Natur. Allein der Begriff, den dieser Ausdruck bezeichnet, ist doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet, der zu einer sich vererbenden Eigenthümlichkeit verschiedener vermischt zeugenden Thiere, die nicht in dem Begriffe ihrer Gattung liegt, eine Gemeinschaft der Ursache, und zwar einer in dem Stamme der Gattung selbst ursprünglich gelegenen Ursache denkt. Daß dieses Wort nicht in der Naturbeschreibung (sondern an dessen Statt das der Varietät) vorkommt, kann ihn nicht abhalten, es in Absicht auf Naturgeschichte nöthig zu finden. Nur muß er es freilich zu diesem Behuf deutlich bestimmen; und dieses wollen wir hier versuchen.

Der Name einer Race, als radicaler Eigenthümlichkeit, die auf einen gemeinschaftlichen Abstamm

Anzeige giebt, und zugleich mehrere solche forterbende Charactere, nicht allein derselben Thiergattung, sondern auch desselben Stammes, zuläßt, ist nicht unschicklich ausgedacht. Ich würde ihn durch Abartung (progenies *classifica*) übersetzen, um eine Race von der Ausartung (degeneratio s. progenies *specifica*) *) zu unterscheiden, die man nicht einräumen kann, weil sie dem Gesetz der Natur (in der Erhaltung ihrer species in unveränderlicher Form) zuwider läuft. Das Wort progenies zeigt an, daß es nicht ursprüngliche, durch so vielerlei Stämme, als Species derselben Gattung, ausgetheilte, sondern sich allererst in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charaktere, mithin nicht verschiedene Arten, sondern Abartungen,

*) Die Benennungen der classes und ordines drücken ganz unzweideutig eine blos logische Absonderung aus, die die Vernunft unter ihren Begriffen, zum Behuf der bloßen Vergleichung macht: genera und species aber können auch die physische Absonderung bedeuten, die die Natur selbst unter ihren Geschöpfen in Ansehung ihrer Erzeugung macht. Der Charakter der Race kann also hinreichen, um Geschöpfe darnach zu classificiren, aber nicht um eine besondere Species daraus zu machen, weil diese auch eine absonderliche Abstammung bedeuten könnte, welche wir unter dem Namen einer Race nicht verstanden wissen wollen. Es versteht sich von selbst, daß wir hier das Wort Classe nicht in der ausgedehnten Bedeutung nehmen, als es im Linneischen System genommen wird; wir brauchen es aber auch zur Eintheilung in ganz anderer Absicht.

aber doch so bestimmt und beharrlich sind; daß sie zu einem Classenunterschiede berechtigen.

Nach diesen Vorbegriffen würde die Menschengattung (nach dem allgemeinen Kennzeichen derselben in der Naturbeschreibung genommen) in einem System der Naturgeschichte in Stamm, (oder Stämme) Race oder Abartung, (progenies classifica) und verschiedenen Menschenschlag (varietas nativa) abgetheilt werden können, welcher letztere nicht unausbleibliche, nach einem anzugebenden Gesetze sich vererbende, also auch nicht zu einer Classeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten würde. Alles dieses ist aber nur noch bloße Idee von der Art, wie die größte Mannigfaltigkeit in der Zeugung mit der größten Einheit der Abstammung von der Vernunft zu vereinigen sey. Ob es wirklich eine solche Verwandtschaft in der Menschengattung gebe, müssen die Beobachtungen, welche die Einheit der Abstammung kenntlich machen, entscheiden. Und hier sieht man deutlich: daß man durch ein bestimmtes Princip geleitet werden müsse, um blos zu beobachten, d. i. auf dasjenige Acht zu geben, was Anzeige auf die Abstammung, nicht blos der Characteren-Aehnlichkeit geben könne, weil wir es alsdenn mit einer Aufgabe der Naturgeschichte, nicht der Naturbeschreibung, und blos methodischen Benennung, zu thun haben. Hat jemand nicht nach jenem Princip seine Nachforschung angestellt, so muß er noch einmal suchen; denn von selbst wird sich ihm das nicht darbieten, was er bedarf, um, ob es eine reale oder bloße

Nominalverwandtschaft unter den Geschöpfen gebe, auszumachen.

Von der Verschiedenheit des ursprünglichen Stammes kann es keine sicheren Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit durch Vermischung zweier erblich verschiedenen Menschenabtheilungen fruchtbare Nachkommenschaft zu gewinnen. Gelingt dieses aber, so ist die noch so große Verschiedenheit der Gestalt keine Hinderniß, eine gemeinschaftliche Abstammung derselben wenigstens möglich zu finden; denn so wie sie sich, unerachtet dieser Verschiedenheit, doch durch Zeugung in ein Produkt, das beider Charaktere enthält, *vereinigen* können, so haben sie sich aus einem Stamme, der die Entwicklung beider Charaktere ursprünglich in sich verbarg, durch Zeugung in so viel Racen *theilen* können; und die Vernunft wird ohne Noth nicht von zweien Principien ausgehen, wenn sie mit einem auslangen kann. Das sichere Kennzeichen erblicher Eigenthümlichkeiten aber, als der Merkmale eben so vieler Racen, ist schon angeführt worden. Jetzt ist noch etwas von den erblichen *Varietäten* anzumerken, welche zur Benennung eines oder andern Menschenschlags (Familien- und Volksschlags) Anlaß geben.

Eine Varietät ist die erbliche Eigenthümlichkeit, die nicht *klassifisch* ist, weil sie sich nicht unausbleiblich fortpflanzt; denn eine solche Beharrlichkeit des erblichen Charakters wird erfordert, um selbst für die Naturbeschreibung nur zur Klasseneintheilung zu berechtigen. Eine Gestalt, die in der Fortpflanzung

nur bisweilen den Charakter der nächsten Eltern, und zwar mehrentheils nur einseitig (Vater oder Mutter nachartend) reproducirt, ist kein Merkmal, daran man den Abstamm von beiden Eltern kennen kann, z. B. den Unterschied der Blonden und Brunetten. Eben so ist die Race, oder Abartung, eine unausbleibliche erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Klasseneintheilung berechtigt, aber doch nicht specifisch ist, weil die unausbleiblich halbschlächtige Nachartung (also das Zusammenschmelzen der Charaktere ihrer Unterscheidung) es wenigstens nicht als unmöglich urtheilen läßt, ihre angeerbte Verschiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich, als in bloßen Anlagen vereinigt und nur in der Fortpflanzung allmählig entwickelt und geschieden, anzusehen. Denn man kann ein Thiergeschlecht nicht zu einer besondern Species machen, wenn es mit einem andern zu einem und demselben Zeugungssystem der Natur gehört. Also würde in der Naturgeschichte Gattung und Species einerlei, nämlich die nicht mit einem gemeinschaftlichen Abstamme vereinbarte Erbeigenthümlichkeit, bedeuten. Diejenige aber, die damit zusammen bestehen kann, ist entweder nothwendig erblich, oder nicht. Im erstern Fall macht es den Charakter der Race, im andern der Varietät aus.

Von dem, was in der Menschengattung Varietät genannt werden kann, merke ich hier nur an, daß man auch in Ansehung dieser die Natur nicht als in voller Freiheit bildend, sondern eben sowohl, als bei

den

den Racen-Charakteren, sie nur als entwickelnd und auf dieselbe durch ursprüngliche Anlagen vorausbestimmt anzusehen habe; weil auch in dieser Zweckmäßigkeit und derselben gemäße Abgemessenheit angetroffen wird, die kein Werk des Zufalls seyn kann. Was schon Lord Shaftsbury anmerkte, nämlich, daß in jedem Menschengesichte eine gewisse Originalität (gleichsam ein wirkliches Dessein) angetroffen werde, welche das Individuum als zu besonderen Zwecken, die es nicht mit anderen gemein hat, bestimmt auszeichnet, ob zwar diese Zeichen zu entziffern über unser Vermögen geht, das kann ein jeder Portraitmaler, der über seine Kunst denkt, bestätigen. Man sieht einem nach dem Leben gemalten und wohlausgedruckten Bilde die Wahrheit an, d. i. daß es nicht aus der Einbildung genommen ist. Worin besteht aber diese Wahrheit? Ohne Zweifel in einer bestimmten Proportion eines der vielen Theile des Gesichts zu allen anderen, um einen individuellen Charakter, der einen dunkel vorgestellten Zweck enthält, auszudrücken. Kein Theil des Gesichts, wenn er uns auch unproportionirt scheint, kann in der Schilderei, mit Beibehaltung der übrigen, abgeändert werden, ohne dem Kennerauge, ob er gleich das Original nicht gesehen hat, in Vergleichung mit dem von der Natur copirten Portrait, so fort merklich zu machen, welches von beiden die lautere Natur und welches Erdichtung enthalte. Die Varietät unter Menschen von eben derselben Race ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, eben so zweckmäßig in dem ursprünglichen Stamme belegen gewesen, um die größte Mannigfaltigkeit zum

Behuf unendlich verschiedener Zwecke, als der Racenunterschied, um die Tauglichkeit zu weniger, aber wesentlichen Zwecken, zu gründen und in der Folge zu entwickeln; wobei doch der Unterschied obwaltet, daß die letztern Anlagen, nachdem sie sich einmal entwickelt haben, (welches schon in der ältesten Zeit geschehen seyn muß) keine neuen Formen dieser Art weiter entstehen, noch auch die alte erlöschen lassen; dagegen die erstere, wenigstens unserer Kenntniß nach, eine an neuen Charakteren (äußeren sowohl als inneren) unerschöpfliche Natur anzuzeigen scheinen.

In Ansehung der Varietäten scheint die Natur die Zusammenschmelzung zu verhüten, weil sie ihrem Zwecke, nämlich der Mannigfaltigkeit der Charaktere, entgegen ist; dagegen sie, was die Racenunterschiede betrift, dieselbe (nämlich Zusammenschmelzung) wenigstens verstattet, wenn gleich nicht begünstigt, weil dadurch das Geschöpf für mehrere Klimate tauglich wird, obgleich keinem derselben in dem Grade angemessen, als die erste Anartung an dasselbe es gemacht hatte. Denn was die gemeine Meinung betrift, nach welcher Kinder (von unserer Klasse der Weissen) die Kennzeichen, die zur Varietät gehören (als Statur, Gesichtsbildung, Hautfarbe,) selbst manche Gebrechen, (innere sowohl als äußere) von ihren Eltern auf die Halbscheid ererben sollen (wie man sagt: das hat das Kind vom Vater, das hat es von der Mutter) so kann ich, nach genauer Aufmerksamkeit auf den Familienschlag, ihr nicht beitreten. Sie arten, wenn gleich

nicht Vater oder Mutter nach, doch entweder in der einen oder der andern Familie unvermischt ein; und, ob zwar der Abscheu wider die Vermischung der zu nahe Verwandten wohl großentheils moralische Ursachen haben, ingleichen die Unfruchtbarkeit derselben nicht genug bewiesen seyn mag; so giebt doch seine weite Ausbreitung selbst bis zu rohen Völkern, Anlaß zur Vermuthung, daß der Grund dazu auf entfernte Art in der Natur selbst gelegen sey, welche nicht will, daß immer die alten Formen wieder reproducirt werden, sondern alle Mannigfaltigkeit herausgebracht werden soll, die sie in die ursprünglichen Keime des Menschenstamms gelegt hatte. Ein gewisser Grad der Gleichförmigkeit, der sich in einem Familien-, oder sogar Volksschlage hervorfindet, darf auch nicht der halbschlächtigen Anartung ihrer Charaktere (welche meiner Meinung nach in Ansehung der Varietäten gar nicht statt findet) zugeschrieben werden. Denn das Uebergewicht der Zeugungskraft des einen oder andern Theils verehlichter Personen, da bisweilen fast alle Kinder in den Väterlichen, oder alle in den Mütterlichen Stamm einschlagen, kann, bei der anfänglich großen Verschiedenheit der Charaktere, durch Wirkung und Gegenwirkung, nämlich dadurch, daß die Nachartungen auf der einen Seite immer seltner werden, die Mannigfaltigkeit vermindern, und eine gewisse Gleichförmigkeit (die nur fremden Augen sichtbar ist) hervorbringen. Doch das ist nur meine beiläufige Meinung, die ich dem beliebigen Urtheile des Lesers Preis gebe. Wichtiger ist, daß bei andern Thieren fast alles, was man

an ihnen Varietät nennen möchte, (wie die Größe, die Hauptbeschaffenheit rc.) halbschlächtig anartet, und dieses, wenn man den Menschen, wie billig, nach der Analogie mit Thieren (in Absicht auf die Fortpflanzung) betrachtet, einen Einwurf wider meinen Unterschied der Racen von Varietäten zu enthalten scheint. Um hierüber zu urtheilen, muß man schon einen höheren Standpunkt der Erklärung dieser Natureinrichtung nehmen, nämlich den, daß vernunftlose Thiere, deren Existenz blos als Mittel einen Werth haben kann, darum zu verschiedenem Gebrauche verschiedentlich schon in der Anlage (wie die verschiedenen Hunderacen, die nach Büffon von dem gemeinschaftlichen Stamme des Schäferhundes abzuleiten sind) ausgerüstet seyn mußten; dagegen die größere Einhelligkeit des Zwecks in der Menschengattung so große Verschiedenheit anartender Naturformen nicht erheischte; die nothwendig anartende also nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen von einander vorzüglich unterschiedenen Klimaten angelegt seyn durften. Jedoch, da ich nur den Begriff der Racen habe vertheidigen wollen, so habe ich nicht nöthig, mich wegen des Erklärungsgrundes der Varietäten zu verbürgen.

Nach Aufhebung dieser Spracheinigkeit, die öfters an einem Zwiste mehr schuld ist, als die in Principien, hoffe ich nun weniger Hinderniß wider die Behauptung meiner Erklärungsart anzutreffen. Herr F. ist darin mit mir einstimmig, daß er wenigstens eine erbliche Eigenthümlichkeit unter den verschiedenen Menschengestalten, namentlich die der Neger und der

übrigen Menschen, groß genug findet, um sie nicht für bloßes Naturspiel und Wirkung zufälliger Eindrücke zu halten, sondern dazu ursprünglich dem Stamme einverleibte Anlagen, und specifische Natureinrichtung fodert. Diese Einhelligkeit unserer Begriffe ist schon wichtig, und macht auch in Ansehung der beiderseitigen Erklärungsprincipien Annäherung möglich; anstatt daß die gemeine seichte Vorstellungsart alle Unterschiede unserer Gattung auf gleichen Fuß, nämlich den des Zufalls, zu nehmen, und sie noch immer entstehen und vergehen zu lassen, wie äussere Umstände es fügen, alle Untersuchungen dieser Art sehr überflüßig, und hiemit selbst die Beharrlichkeit der Species in derselben zweckmäßigen Form für nichtig erklärt. Zwei Verschiedenheiten unserer Begriffe bleiben nur noch, die aber nicht so weit aus einander sind, um eine nie beizulegende Mishelligkeit nothwendig zu machen: die erste ist, daß gedachte erbliche Eigenthümlichkeiten, nämlich die der Neger zum Unterschiede von allen andern Menschen die einzigen sind, welche für ursprünglich eingepflanzt gehalten zu werden verdienen sollen; da ich hingegen noch mehrere (die der Indier und Amerikaner, zu der Weißen hinzugezählt) zur vollständigen classifischen Eintheilung eben so wohl berechtigt zu seyn urtheile: die zweite Abweichung, welche aber nicht sowohl die Beobachtung, (Naturbeschreibung) als die anzunehmende Theorie (Naturgeschichte) betrift, ist: daß Hr. F. zum Behuf der Erklärung dieser Charaktere zwei ursprüngliche Stämme nöthig findet; da nach meiner Meinung, (der ich sie mit Hrn. F. gleichfalls

für ursprüngliche Charaktere halte) es möglich, und dabei der philosophischen Erklärungsart angemessener ist, sie als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmäßiger erster Anlagen anzusehen; welches denn auch keine so große Zwistigkeit ist, daß die Vernunft sich nicht hierüber ebenfalls die Hand böte, wenn man bedenkt, daß der physische erste Ursprung organischer Wesen, uns beiden, und überhaupt der Menschenvernunft unergründlich bleibt, eben sowohl als das halbschlächtige Anarten in der Fortpflanzung derselben. Da das System der gleich anfangs getrennten, und in zweierlei Stämmen isolirten, gleichwohl aber nachher in der Vermischung der vorher abgesonderten, einträchtig wieder zusammenschmelzenden Keime, nicht die mindeste Erleichterung für die Begreiflichkeit durch Vernunft mehr verschaft, als das, der in einem und demselben Stamme ursprünglich eingepflanzten verschiedenen, sich in der Folge zweckmäßig für die erste allgemeine Bevölkerung entwickelten Keime; und die leztere Hypothese dabei noch den Vorzug der Ersparniß verschiedener Lokalschöpfungen bei sich führt: da ohnedem an Ersparniß teleologischer Erklärungsgründe, um sie durch physische zu ersetzen, bei organisirten Wesen, in dem was die Erhaltung ihrer Art angeht, gar nicht zu denken ist, und die leztere Erklärungsart also der Naturforschung keine neue Last auflegt, über die, welche sie ohnedies niemals los werden kann, nämlich hierin lediglich dem Princip der Zwecke zu folgen: da auch Hr. F. eigentlich nur durch die Entdeckung seines Freundes, des berühmten und

philosophischen Zergliederers Hrn. Sömmering, bestimmt worden, den Unterschied der Neger von andern Menschen erheblicher zu finden, als es denen wohlgefallen möchte, die gern alle erbliche Charaktere in einander vermischen, und sie als bloße zufällige Schattierungen ansehen möchten, und dieser vortrefliche Mann, der sich für die vollkommene Zweckmäßigkeit der Negerbildung in Betreff ihres Mutterlandes erklärt *), indessen daß doch in dem Knochenbau des Kopfs eine begreiflichere Angemessenheit mit dem Klima eben nicht anzusehen ist, als in der Organisation der Haut, diesem großen Absonderungswerkzeuge alles dessen, was aus dem Blute abgeführt werden soll, — folglich er diese von der ganzen übrigen ausgezeichneten Natureinrichtung derselben (wovon die Hautbeschaffenheit ein wichtiges Stück ist) zu verstehen scheint, und jene

*) Sömmering über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer. S. 79. „Man findet am Bau des Negers Eigenschaften, die ihn für sein Klima zum vollkommensten, vielleicht zum vollkommeren Geschöpf, als der Europäer, machen." Der vortrefliche Mann bezweifelt (in derselben Schrift §. 44.) D. Schott's Meinung, von der zu besserer Herauslassung schädlicher Materien geschickter organisirten Haut der Negern. Allein wenn man Lind's (von den Krankheiten der Europäer ꝛc.) Nachrichten über die Schädlichkeit der durch sumpfigte Waldungen phlogistisirten Luft um den Gambiastrom, welche den englischen Matrosen so geschwinde tödtlich wird, und in der gleichwohl die Neger als in ihrem Elemente leben, damit verbindet, so bekommt jene Meinung doch viele Wahrscheinlichkeit.

nur zu ihrem deutlichsten Wahrzeichen für den Anatomiker aufstellt; so wird Hr. F. hoffentlich, wenn bewiesen ist, daß es noch andere sich eben so beharrlich vererbende, nach den Abstufungen des Klima gar nicht in einander fließende, sondern scharf abgeschnittene Eigenthümlichkeiten, in weniger Zahl, giebt, ob sie gleich ins Fach der Zergliederungskunst nicht einschlagen, — nicht abgeneigt seyn, ihnen einen gleichen Anspruch auf besondere ursprüngliche, zweckmäßig dem Stamme eingepflanzte Keime zuzugestehen. Ob aber der Stämme darum mehrere, oder nur Ein gemeinschaftlicher anzunehmen nöthig sey, darüber werden wir hoffentlich zuletzt noch wohl einig werden können.

Es würden also nur die Schwierigkeiten zu heben seyn, die Hrn. F. abhalten, meiner Meinung, nicht sowohl in Ansehung des Princips, als vielmehr der Schwierigkeit es allen Fällen der Anwendung gehörig anzupassen, beizutreten. In dem ersten Abschnitte seiner Abhandlung, October 1786. S. 70, führt Hr. F. eine Farbenleiter der Haut durch, von den Bewohnern des nördlichen Europa über Spanien, Egypten, Arabien, Abyssinien, bis zum Aequator, von da aber wieder, in umgekehrter Abstufung, mit der Fortrückung in die temperirte südliche Zone, über die Länder der Caffern und Hottentotten, (seiner Meinung nach) mit einer dem Klima der Länder so proportionirten Grundfolge des Braunen bis ins Schwarze, und wiederum zurück, (wobei er, wiewohl ohne Beweis annimmt, daß aus Nigritien hervorgegangene Colonien, die sich gegen die Spitze von Afrika gezogen, allmälig, blos

durch die Wirkung des Klima, in Caffern und Hottentotten verwandelt sind) daß es ihm Wunder nimmt, wie man noch hierüber habe wegsehen können. Man muß sich aber billig noch mehr wundern, wie man über das bestimmt genug, und mit Grunde allein für entscheidend zu haltende Kennzeichen der unausbleiblichen halbschlächtigen Zeugung, darauf hier doch alles ankommt, hat wegsehen können. Denn weder der nördlichste Europäer in der Vermischung mit denen von spanischem Blute, noch der Mauritanier oder Araber (vermuthlich auch der mit ihm nahe verwandte Habessinier) in Vermischung mit Circassischen Weibern, sind diesem Gesetz im mindesten unterworfen. Man hat auch nicht Ursache ihre Farbe, nachdem das, was die Sonne ihres Landes jedem Individuum der letzteren eindrückt, bei Seite gesetzt worden, für etwas anders, als die Brünette unter dem weissen Menschenschlag zu urtheilen. Was aber das Negerähnliche der Caffern, und, im mindern Grade, der Hottentotten in demselben Welttheile betrift, welche vermuthlich den Versuch der halbschlächtigen Zeugung bestehen würden: so ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß diese nichts anders als Bastarderzeugungen eines Negervolks, mit denen von der ältesten Zeit her diese Küste besuchenden Arabern seyn mögen. Denn woher findet sich nicht dergleichen angebliche Farbenleiter auch auf der Westküste von Afrika, wo vielmehr die Natur vom brunetten Araber oder Mauritanier zu den schwärzesten Negern am Senegal einen plötzlichen Sprung macht, ohne vorher die Mittelstraße der Caffern durchgegangen zu

seyn? Hiermit fällt auch der Seite 74 vorgeschlagene und zum voraus entschiedene Probeversuch weg, der die Verwerflichkeit meines Princips beweisen soll, nämlich, daß der schwarzbraune Habessinier, mit einer Cafferin vermischt, der Farbe nach keinen Mittelschlag geben würde, weil beider Farbe einerlei, nämlich schwarzbraun ist. Denn nimmt Hr. F. an: daß die braune Farbe des Habessiniers, in der Tiefe, wie sie die Caffern haben, ihm angeboren sey, und zwar so, daß sie in vermischter Zeugung mit einer Weissen nothwendig eine Mittelfarbe geben müßte: so würde der Versuch freilich so ausschlagen, wie Hr. F. will; er würde aber auch nichts gegen mich beweisen, weil die Verschiedenheit der Racen doch nicht nach dem beurtheilt wird, was an ihnen einerlei, sondern was an ihnen verschieden ist. Man würde nur sagen können, daß es auch tiefbraune Racen gäbe, die sich vom Neger oder seinem Abstammen in andern Merkmalen (zum Beispiel, dem Knochenbau) unterscheiden; denn in Ansehung deren allein würde die Zeugung einen Blendling geben, und meine Farbenliste würde nur um eine vermehrt werden. Ist aber die tiefe Farbe, die der in seinem Lande erwachsene Habessinier an sich trägt, nicht angeerbt, sondern nur, etwa wie die eines Spaniers, der in demselben Lande von klein auf erzogen wäre: so würde seine Naturfarbe ohne Zweifel mit der der Caffern einen Mittelschlag der Zeugung geben, der aber, weil der zufällige Anstrich durch die Sonne hinzukommt, verdeckt werden, und ein gleichartiger Schlag (der Farbe nach) zu seyn scheinen würde. Also

beweiset dieser projectirte Versuch nichts wider die Tauglichkeit der nothwendig = erblichen Hautfarbe zu einer Racenunterscheidung, sondern nur die Schwierigkeit dieselbe so fern sie angeboren ist, an Orten richtig bestimmen zu können, wo die Sonne sie noch mit zufälliger Schminke überdeckt, und bestätigt die Rechtmäßigkeit meiner Foderung, Zeugungen von denselben Eltern im Auslande zu diesem Behuf vorzuziehen.

Von den letzteren haben wir nun ein entscheidendes Beispiel an der indischen Hautfarbe eines seit einigen Jahrhunderten in unsern nordischen Ländern sich fortpflanzenden Völkchens, nämlich den Zigeunern. Daß sie ein indisches Volk sind, beweiset ihre Hautfarbe. Aber diese zu erhalten, ist die Natur so hartnäckig geblieben, daß, ob man zwar ihre Anwesenheit in Europa, bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, sie noch immer so vollständig zum Vorschein kommt, daß, wenn sie in Indien aufwüchsen, zwischen ihnen und den dortigen Landeseingebornen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterschied angetroffen werden würde. Hier nun noch zu sagen, daß man 12 mal 12 Generationen erwarten müsse, bis die nordische Luft ihre anerbende Farbe völlig ausgebleicht haben würde, hieße den Nachforscher mit dilatorischen Antworten hinhalten, und Ausflüchte suchen. Ihre Farbe aber für bloße Varietät ausgeben, wie die des brünetten Spaniers gegen den Dänen, heißt das Gepräge der Natur bezweifeln. Denn sie zeugen mit unseren alten Eingebornen unausbleiblich halbschlächtige Kinder, wel-

chem Gesetze die Race der Weissen, in Ansehung keiner einzigen ihrer charakteristischen Varietäten unterworfen ist.

Aber Seite 155—156 tritt das wichtigste Gegenargument auf, wodurch im Falle, wo es gegründet wäre, bewiesen werden würde, daß, wenn man mir auch meine ursprünglichen Anlagen einräumte, die Angemessenheit der Menschen zu ihren Mutterländern, bei ihrer Verbreitung über die Erdfläche, damit doch nicht bestehen könne. Es ließe sich, sagt Hr. F., allenfalls noch vertheidigen, daß gerade diejenigen Menschen, deren Anlage sich für dieses oder jenes Klima paßt, da oder dort durch eine weise Fügung der Vorsehung geboren würden: aber, fährt er fort, wie ist denn eben diese Vorsehung so kurzsichtig geworden, nicht auf eine zweite Verpflanzung zu denken, wo jeder Keim, der nur für ein Klima taugte, ganz zwecklos geworden wäre.

Was den ersten Punct betrift, so erinnere man sich, daß ich jene erste Anlagen nicht als unter verschiedene Menschen vertheilt, — denn sonst wären es so viel verschiedene Stämme geworden, — sondern im ersten Menschenpaare als vereinigt angenommen hatte; und so paßten ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze ursprüngliche Anlage für alle künftige Abartungen ungeschieden ist, zu allen Klimaten, (in Potentia) nämlich so, daß sich derjenige Keim, der sie demjenigen Erdstriche, in welchem sie oder ihre frühe Nachkommen gerathen würden, angemessen machen würde, daselbst entwickeln könnte. Also bedurfte

es nicht einer besondern weisen Fügung, sie in solche Oerter zu bringen, wo ihre Anlagen passeten; sondern, wo sie zufälliger Weise hinkamen, und lange Zeit ihre Generation fortsetzten, da entwickelte sich der für diese Erdgegend in ihrer Organisation befindliche, sie einem solchen Klima angemessen machende Keim. Die Entwickelung der Anlagen richtet sich nach den Oertern, und nicht, wie es Hr. F. misversteht, mußten etwa die Oerter nach den schon entwickelten Anlagen ausgesucht werden. Dieses alles versteht sich aber nur von der ältesten Zeit, welche lange genug (zur allmäligen Erdbevölkerung) gewähret haben mag, um allererst einem Volke, das eine bleibende Stelle hatte, die zur Entwickelung seiner derselben angemessenen Anlagen erforderliche Einflüsse des Klima und Bodens zu verschaffen. Aber nun fährt er fort, wie ist nun derselbe Verstand, der hier so richtig ausrechnete, welche Länder, und welche Keime zusammentreffen sollten, (sie mußten, nach dem Vorigen, immer zusammentreffen, wenn man auch will, daß sie nicht ein Verstand, sondern nur dieselbe Natur, die die Organisation der Thiere so durchgängig zweckmäßig innerlich eingerichtet hatte, auch für ihre Erhaltung eben so sorgfältig ausgerüstet habe) auf einmal so kurzsichtig geworden, daß er nicht auch den Fall einer zweiten Verpflanzung vorausgesehen? Dadurch wird ja die angeborne Eigenthümlichkeit, die nur für Ein Klima taugt, gänzlich zwecklos u. s. w.

Was nun diesen zweiten Punkt des Einwurfs betrift, so räume ich ein, daß jener Verstand, oder wenn

einer gewissen Anwendung das vortheilhafteste Licht auf dieselbe, und löset Schwierigkeiten, wider die keine andere Theorie etwas vermag. Ich nehme an, daß viele Generationen, von der Zeit des Anfangs der Menschengattung, über die allmälige Entwickelung der zur völligen Anartung an ein Klima in ihr befindlichen Anlagen erforderlich gewesen, und daß darüber die, großentheils durch gewaltsame Naturrevolutionen erzwungene Verbreitung derselben, über den beträchtlichsten Theil der Erde, nur mit kümmerlicher Vermehrung der Art hat geschehen können. Wenn nun auch durch diese Ursachen ein Völkchen der alten Welt aus südlichern Gegenden in die nördlichern getrieben worden: so muß die Anartung, — die, um den vorigen angemessen zu werden, vielleicht noch nicht vollendet war, — allmä-

*) Die weiße Farbe der Einwohner von Sumatra, in *Vergleichung mit andern Völkern eben des Himmelsstrichs*, ist meines Erachtens ein starker Beweis, daß die Farbe der Haut keineswegs unmittelbar von dem Klima abhängt. (Eben das sagt er von dort gebornen Kindern der Europäer und Negern in der zweiten Generation, und vermuthet, daß die dunklere Farbe der Europäer, die sich hier lange aufgehalten haben, eine Folge der vielen Gallenkrankheiten sey, denen dort alle ausgesetzt sind). Hier muß ich noch bemerken, daß die Hände der Eingebornen und *Mestizen*, unerachtet des heißen Klima, gewöhnlich kalt sind (ein wichtiger Umstand, der Anzeige giebt, daß die eigenthümliche Hautbeschaffenheit von keinen oberflächichen-äußeren Ursachen herrühren müsse“).

— allmälig in Stillstand gesetzt, dagegen einer entgegesetzten Entwickelung der Anlagen, nämlich für das nördliche Klima, Platz gemacht haben. Setzet nun, dieser Menschenschlag hätte sich nordostwärts immer weiter bis in Amerika herübergezogen — eine Meinung, die geständlich die größte Wahrscheinlichkeit hat, — so wären, ehe er sich in diesem Welttheile wiederum beträchtlich nach Süden verbreiten konnte, seine Naturanlagen schon so weit entwickelt worden, als es möglich ist, und diese Entwickelung, nun als vollendet, müßte alle fernere Anartung an ein neues Klima unmöglich gemacht haben. Nun wäre also eine Race gegründet, die bei ihrem Fortrücken nach Süden für alle Klimaten immer einerlei, in der That also, keinem gehörig angemessen ist, weil die südliche Anartung vor ihrem Ausgange in der Hälfte ihrer Entwickelung unterbrochen, durch die ans nördliche Klima abgewechselt, und so der beharrliche Zustand dieses Menschenhaufens gegründet worden In der That versichert Don Ulloa (ein vorzüglich wichtiger Zeuge, der die Einwohner von Amerika in beiden Hemisphären kannte) die characteristische Gestalt der Bewohner dieses Welttheils durchgängig sehr ähnlich befunden zu haben. Was die Farbe betrift, so beschreibt sie einer der neuern Seereisenden, dessen Namen ich jetzt nicht mit Sicherheit nennen kann, wie Eisenrost mit Oel vermischt. Daß aber ihr Naturel zu keiner völligen Angemessenheit mit irgend einem Klima gelangt ist, läßt sich auch daraus abnehmen, daß schwerlich ein anderer Grund angegeben werden kann, warum diese Race, zu schwach

für schwere Arbeit, zu gleichgültig für emsige, und unfähig zu aller Cultur, (wozu sich doch in der Nahheit Beispiel und Aufmunterung genug findet) noch tief unter dem Neger selbst steht, welcher doch die niedrigste unter allen übrigen Stufen einnimmt, die wir als Racenverschiedenheiten genannt haben.

Nun halte man alle andere mögliche Hypothesen an dies Phänomen. Wenn man nicht die von Hrn. F. schon in Vorschlag gebrachte besondere Schöpfung des Negers mit einer zweiten, nämlich des Amerikaners, vermehren will, so bleibt keine andere Antwort übrig, als daß Amerika zu kalt, oder zu neu sey, um die Abartung der Neger oder gelben Indier jemals hervorzubringen, oder in so kurzer Zeit, als es bevölkert ist, schon hervorgebracht zu haben. Die erste Behauptung ist, was das heiße Klima dieses Welttheils betrift, jetzt genugsam widerlegt; und, was die zweite betrift, daß nämlich, wenn man nur noch einige Jahrtausende zu warten Geduld hätte, sich die Neger (wenigstens der erblichen Hautfarbe nach) wohl dereinst hier auch durch den allmäligen Sonneneinfluß hervorfinden würden: so müßte man erst gewiß seyn, daß Sonne und Luft solche Einpfropfungen verrichten können, um sich durch einen so ins weite gestellten, immer nach Belieben weiter hinaus zu rückenden, blos vermutheten Erfolg, nur gegen Einwürfe zu vertheidigen; wie viel weniger kann, da jenes selbst noch gar sehr bezweifelt wird, eine blos beliebige Vermuthung den Thatsachen entgegen gestellt werden.

Eine wichtige Bestätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verschiedenheiten, durch Entwickelung ursprünglich und zweckmäßig in einem Menschenstamme für die Erhaltung der Art zusammenbefindlicher Anlagen, ist: daß die daraus entwickelten Racen nicht sporadisch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) verbreitet, sondern cycladisch in vereinigten Haufen, die sich innerhalb der Grenzlinie eines Landes, worin jede derselben sich hat bilden können, vertheilt, angetroffen werden. So ist die reine Abstammung der Gelbfarbigen innerhalb den Grenzen von Hindostan eingeschlossen, und das nicht weit davon entfernte Arabien, welches großentheils gleichen Himmelsstrich einnimmt, enthält nichts davon; beide aber enthalten keine Neger, die nur in Afrika, zwischen dem Senegal und Capo Negro (und so weiter im Inwendigen dieses Welttheils) zu finden sind, indessen das ganze Amerika weder die einen noch die andern, ja gar keinen Racencharakter der alten Welt (die Eskimos ausgenommen, die nach verschiedenen so wohl von ihrer Gestalt, als selbst ihrem Talent hergenommenen Characteren, spätere Ankömmlinge aus einem der alten Welttheile zu seyn scheinen.) Jede dieser Racen ist gleichsam isolirt, und da sie bei dem gleichen Klima doch von einander, und zwar durch einen dem Zeugungsvermögen einer jeden derselben unabtrennlich anhängenden Charakter sich unterscheiden: so machen sie die Meinung von dem Ursprunge des letzteren aus der Wirkung des Klima sehr unwahrscheinlich, bestätigen dagegen die

Vermuthung einer zwar durchgängigen Zeugungsverwandtschaft durch Einheit der Abstammung, aber zugleich die, von einer in ihnen selbst, nicht blos im Klima liegenden Ursache des classifischen Unterschiedes derselben, welcher lange Zeit erfordert haben muß, um seine Wirkung, angemessen dem Orte der Fortpflanzung zu thun, und nachdem diese einmal zu Stande gekommen, durch keine Versetzungen neue Abartungen mehr möglich werden läßt, welche denn für nichts anders, als eine sich allmälig zweckmäßig entwickelnde, in den Stamm gelegte, auf eine gewisse Zahl nach den Hauptverschiedenheiten der Lufteinflüsse eingeschränkte, ursprüngliche Anlage gehalten werden kann. Diesem Beweisgrunde scheint die in den zu Südasien, und so weiter ostwärts zum stillen Ocean gehörigen Inseln zerstreute Race der Papuas, welche ich, mit Capt. Forrester, Caffern genannt habe, (weil er vermuthlich, theils in der Hautfarbe, theils in dem Kopf- und Barthaare, welche sie, der Eigenschaft der Neger zuwider, zu ansehnlichem Umfange auskämmen, kann Ursache gefunden haben, sie nicht Neger zu nennen) Abbruch zu thun. Aber die daneben anzutreffende wundersame Zerstreuung noch anderer Racen, nämlich der Haraforas, und gewisser mehr dem reinen indischen Stamme ähnlicher Menschen, macht es wieder gut, weil es auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf ihre Erbeigenschaft schwächt, indem diese in einem und demselben Himmelsstriche doch so ungleichartig ausfällt. Daher man auch mit gutem Grunde sie nicht für Aborigenes, sondern, durch wer weiß

welche Ursache, (vielleicht eine mächtige Erdrevolution, die von Westen nach Osten gewirkt haben muß) aus ihren Sitzen vertriebene Fremdlinge, jene Papuas etwa aus Madagascar, zu halten wahrscheinlich findet. Mit den Einwohnern von Frevilleiland, von denen ich Carterets Nachricht aus dem Gedächtnisse (vielleicht unrichtig) anführete, mag es also beschaffen seyn wie es wolle, so wird man die Beweisthümer der Entwickelung der Racenunterschiede in dem vermuthlichen Wohnsitze ihres Stammes auf dem Continent, und nicht auf den Inseln, die allem Ansehen nach allererst nach längst vollendeter Wirkung der Natur bevölkert worden, zu suchen haben.

So viel zur Vertheidigung meines Begriffs von der Ableitung der erblichen Mannigfaltigkeit organischer Geschöpfe einer und derselben Naturgattung (species naturalis, so fern sie durch ihr Zeugungsvermögen in Verbindung stehen, und von Einem Stamme entsprossen seyn *) können) zum Unterschiede von der

*) Zu einem und demselben Stamme zu gehören bedeutet nicht so fort von einem einzelnen ursprünglichen Paare erzeugt zu seyn; es will nur so viel sagen: die Mannigfaltigkeiten, die jetzt in einer gewissen Thiergattung anzutreffen sind, dürfen darum nicht als so viel ursprüngliche Verschiedenheiten angesehen werden. Wenn nun der erste Menschenstamm aus noch so viel Personen (beiderlei Geschlechts), die aber alle gleichartig waren, bestand, so kann ich eben so gut die jetzigen Menschen von einem einzigen Paare, als von vielen derselben ableiten. Hr. F. hält mich

Schulgattung (species artificialis, so fern sie unter einem gemeinschaftlichen Merkmale der bloßen Vergleichung stehen) davon die erstere zur Naturgeschichte, die zweite zur Naturbeschreibung gehört. Jetzt noch etwas über das eigne System des Hrn. F. von dem Ursprunge desselben. Darin sind wir beide einig, daß alles in einer Naturwissenschaft natürlich müsse erklärt werden, weil es sonst zu dieser Wissenschaft nicht gehören würde. Diesem Grundsatze bin ich so sorgfältig gefolgt, daß auch ein scharfsinniger Mann, (Hr. O. C. R. Büsching in der Recension meiner obgedachten Schrift) wegen der Ausdrücke von Absichten, von Weisheit und Vorsorge ꝛc. der Natur, mich zu einem Naturalisten, doch mit dem Beisatze von eigner Art, macht, weil ich in Verhandlungen, welche die bloßen Naturkenntnisse und, wie weit diese reichen, angehen, (wo es ganz schicklich ist, sich teleologisch auszudrücken), es nicht rathsam finde, eine theologische Sprache zu führen; um jeder Erkenntnißart ihre Gränzen ganz sorgfältig zu bezeichnen.

im Verdacht, daß ich das letztere, als ein Faktum, und zwar zufolge einer Autorität, behaupten wolle; allein es ist nur die Idee, die ganz natürlich aus der Theorie folgt. Was aber die Schwierigkeit betrift, daß, wegen der reißenden Thiere, das menschliche Geschlecht mit seinem Anfange von einem einzigen Paare schlecht gesichert gewesen seyn würde, so kann ihm diese keine sonderliche Mühe machen. Denn seine allgebährende Erde durfte dieselbe nur später, als die Menschen hervorgebracht haben.

Allein eben derselbe Grundsatz, daß alles in der Naturwissenschaft natürlich erklärt werden müsse, bezeichnet zugleich die Gränzen derselben. Denn man ist zu ihrer äußersten Gränze gelangt, wenn man den letzten unter allen Erklärungsgründen braucht, der noch durch Erfahrung bewährt werden kann. Wo diese aufhören, und man mit selbst erdachten Kräften der Materie, nach unerhörten und keiner Belege fähigen Gesetzen, es anfangen muß, da ist man schon über die Naturwissenschaft hinaus, ob man gleich noch immer Naturdinge als Ursachen nennt, zugleich aber ihnen Kräfte beilegt, deren Existenz durch nichts bewiesen, ja sogar ihre Möglichkeit mit der Vernunft schwerlich vereinigt werden kann. Weil der Begriff eines organisirten Wesens es schon bei sich führt, daß es eine Materie sey, in der alles wechselseitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung steht, und dies sogar nur als System von Endurschen gedacht werden kann, mithin die Möglichkeit desselben nur eine teleologische, keinesweges aber physisch-mechanische Erklärungsart, wenigstens der menschlichen Vernunft, übrig läßt: so kann in der Physik nicht nachgefragt werden, woher denn alle Organisirung selbst ursprünglich herkomme? Die Beantwortung dieser Frage würde, wenn sie überhaupt für uns zugänglich ist, offenbar außer der Naturwissenschaft in der Metaphysik liegen. Ich meinerseits leite alle Organisation von organischen Wesen (durch Zeugung) ab, und spätere Formen (dieser Art Naturdinge), nach Gesetzen der allmähligen Entwickelung von ur-

sprünglichen Anlagen (dergleichen sich bei den Verpflanzungen der Gewächse häufig antreffen lassen), die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieser Stamm selbst entstanden sey, diese Aufgabe liegt gänzlich über den Gränzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte mich halten zu müssen.

Ich fürchte daher für Hrn. F. System nichts von einem Ketzergerichte, (denn das würde sich hier eben sowohl eine Gerichtsbarkeit außer seinem Gebiete anmaßen), auch stimme ich erforderlichen Falles auf eine philosophische Jury (S. 166.) von bloßen Naturforschern, und glaube doch kaum, daß ihr Ausspruch für ihn günstig ausfallen dürfte. „Die kreissende Erde, (S. 80.) welche Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres Gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresschlamme befruchteten Mutterschooße, entspringen ließ, die darauf gegründeten Localzeugungen organischer Gattungen, da Afrika seine Menschen (die Neger), Asien die Seinigen (alle übrige), (S. 158.) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandtschaft Aller in einer unmerklichen Abstufung vom Menschen zum Wallfische (S. 77.) und so weiter hinab (vermuthlich bis zu Moosen und Flechten, nicht blos im Vergleichungssystem, sondern im Erziehungssystem aus gemeinschaftlichen Stamme) gehenden Naturkette *) or-

*) Ueber diese, vornämlich durch Bonnet sehr beliebt gewordene Idee, verdient des Hrn. Prof. Blumenbachs Erinnerung (Handbuch der Naturgeschichte 1779. Vorrede §. 7.) gelesen zu werden. Dieser

ganischer Wesen" — Diese würden zwar nicht machen, daß der Naturforscher davor, als vor einem Ungeheuer (S. 75.) zurückbebte, (denn es ist ein Spiel, womit sich wohl mancher irgend einmal unterhalten hat, das er aber, weil damit nichts ausgerichtet wird, wieder aufgab), er würde aber doch davon durch die Betrachtung zurückgescheucht werden, daß er sich hiedurch unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforschung in der Wüste der Metaphysik verirre. Zudem kenne ich noch eine eben nicht (S 75.) unmännliche Furcht, nämlich vor allem zurückzubeben, was die Vernunft von ihren ersten Grundsätzen abspannt, und ihr es erlaubt macht, in gränzenlosen Einbildungen herumzuschweifen. Vielleicht hat Hr. F. auch hiedurch nur irgend einem Hypermetaphysiker (denn dergleichen giebts auch, die nämlich die Elementarbegriffe nicht kennen, die sie auch zu verachten sich anstellen, und doch heroisch auf Eroberungen ausgehen) einen Gefallen thun, und Stoff für dessen Phantasie geben wollen, um sich hernach hierüber zu belustigen.

Wahre Metaphysik kennt die Gränzen der menschlichen Vernunft, und unter anderen diesen ihren Erbfehler, den sie nie verläugnen kann: daß sie schlechterdings keine Grundkräfte a priori erdenken kann und darf (weil sie alsdenn lauter leere Begriffe aushecken würde), sondern nichts weiter thun kann, als

einsehende Mann legt auch den Bildungstrieb, durch den er so viel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht hat, nicht der unorganischen Materie, sondern nur den Gliedern organisirter Wesen bei.

die, so ihr die Erfahrung lehrt (so fern sie nur dem Anscheine nach verschieden, im Grunde aber identisch sind), auf die kleinstmögliche Zahl zurück zu führen, und die dazu gehörige Grundkraft, wenns die Physik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphysik angeht (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben) allenfalls außer der Welt zu suchen. Von einer Grundkraft aber, (da wir sie nicht anders als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung kennen) können wir keinen andern Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen ist, und gerade nur diese Beziehung ausdrückt *). Nun ist der Begriff eines organisirten

*) Z. B. die Einbildung im Menschen ist eine Wirkung, die wir mit andern Wirkungen des Gemüths nicht als einerlei erkennen. Die Kraft, die sich darauf bezieht, kann daher nicht anders als Einbildungskraft (als Grundkraft) genannt werden. Eben so sind unter dem Titel der bewegenden Kräfte, Zurückstoßungs- und Anziehungskraft Grundkräfte. Zu der Einheit der Substanz haben verschiedene geglaubt, eine einige Grundkraft annehmen zu müssen, und haben sogar gemeint sie zu erkennen, indem sie blos den gemeinschaftlichen Titel verschiedener Grundkräfte nannten, z. B. die einzige Grundkraft der Seele sey Vorstellungskraft der Welt, gleich als ob ich sagte: die einzige Grundkraft der Materie ist bewegende Kraft, weil Zurückstoßung und Anziehung beide unter dem gemeinschaftlichen Begriffe der Bewegung stehen. Man verlangt aber zu wissen, ob sie auch von dieser abgeleitet werden können, wel-

Wesens dieser: daß es ein materielles Wesen sey, welches nur durch die Beziehung alles dessen, was *in ihm* enthalten ist, auf einander als Zweck und Mittel möglich ist (wie auch wirklich jeder Anatomiker, als Physiolog, von diesem Begriffe ausgeht). Eine Grundkraft, durch die eine Organisation gewirkt würde, muß also als eine nach *Zwecken* wirkende Ursache gedacht werden, und zwar so, daß diese Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müssen. Wir kennen aber dergleichen Kräfte *ihrem Bestimmungsgrunde nach*, durch Erfahrung, nur *in uns selbst*, nämlich an unserem Verstande und Willen, als einer Ursache der Möglichkeit gewisser ganz nach Zwecken eingerichteter Produkte, nämlich der *Kunstwerke*. Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, so fern er durch den erstern bestimmt wird, ein Vermögen ist, Etwas ge-

ches unmöglich ist. Denn die *niedrigern* Begriffe können, nach dem was sie *Verschiedenes* haben, von dem *höheren* niemals abgeleitet werden; und was die Einheit der Substanz betrift, von der es scheint, daß sie die Einheit der Grundkraft schon in ihrem Begriffe bei sich führe, so beruht diese Täuschung auf einer unrichtigen Definition der *Kraft*. Denn diese ist nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält (denn das ist die Substanz) sondern ist blos das *Verhältniß* der Substanz zu den Accidenzen, *so ferne* sie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. Es können aber der Substanz (unbeschadet ihrer Einheit) verschiedene Verhältnisse gar wohl beigelegt werden.

mäß einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. Unabhängig von aller Erfahrung aber sollen wir uns keine neue Grundkraft erdenken, dergleichen doch diejenige seyn würde, die in einem Wesen zweckmäßig wirkte, ohne doch den Bestimmungsgrund in einer Idee zu haben. Also ist der Begriff von dem Vermögen eines Wesens aus sich selbst zweckmäßig, aber ohne Zweck und Absicht, die in ihr oder ihrer Ursache lägen, zu wirken, — als eine besondere Grundkraft, von der die Erfahrung kein Beispiel giebt, völlig erdichtet und leer, d. i. ohne die mindeste Gewährleistung, daß ihr überhaupt irgend ein Object correspondiren könne. Es mag also die Ursache organisirter Wesen in der Welt oder ausser der Welt anzutreffen seyn, so müssen wir entweder aller Bestimmung ihrer Ursache entsagen, oder ein intelligentes Wesen uns dazu denken; nicht, als ob wir (wie der sel. Mendelssohn mit anderen glaubte) einsähen, daß eine solche Wirkung aus einer andern Ursache unmöglich sey; sondern, weil wir, um eine andere Ursache mit Ausschließung der Endursachen zum Grunde zu legen, uns eine Grundkraft erdichten müßten, wozu die Vernunft durchaus keine Befugniß hat, weil es ihr alsdenn keine Mühe machen würde, alles, was sie will und wie sie will, zu erklären.

* * *

Und nun die Summe von allem gezogen; Zwecke haben eine gerade Beziehung auf Vernunft, sie mag nun eine fremde oder unsere eigene seyn. Allein, um

sie auch in fremde Vernunft zu setzen, müssen wir unsere eigene, wenigstens als ein Analogon derselben, zum Grunde legen; weil sie ohne diese gar nicht vorgestellt werden können. Nun sind die Zwecke entweder Zwecke der Natur, oder der Freiheit. Daß es in der Natur Zwecke geben müsse, kann kein Mensch a priori einsehen; dagegen er a priori ganz wohl einsehen kann, daß es darin eine Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen geben müsse. Folglich ist der Gebrauch des teleologischen Princips in Ansehung der Natur jederzeit empirisch bedingt. Eben so würde es mit den Zwecken der Freiheit bewandt seyn, wenn dieser vorher die Gegenstände des Wollens durch die Natur (in Bedürfnissen und Neigungen) als Bestimmungsgründe gegeben werden müßten, um, blos vermittelst der Vergleichung derselben unter einander, und mit ihrer Summe, dasjenige durch Vernunft zu bestimmen, was wir uns zum Zwecke machen. Allein die Kritik der practischen Vernunft zeigt, daß es reine practische Principien gebe, wodurch die Vernunft a priori bestimmt wird, und die also a priori den Zweck derselben angeben. Wenn also der Gebrauch des teleologischen Princips zu Erklärungen der Natur, darum, weil es auf empirische Bedingungen eingeschränkt ist, den Urgrund der zweckmäßigen Verbindung niemals vollständig, und für alle Zwecke bestimmt genug angeben kann: so muß man dieses dagegen von einer reinen Zwecklehre, (welche keine andere als die der Freiheit seyn kann) erwarten, deren Princip a priori die Beziehung einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke

enthält, und nur practisch seyn kann. Weil aber eine reine practische Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen bestimmt ist, so wird sie deren Möglichkeit in derselben, so wohl was die darin gegebenen Endursachen betrift, als auch die Angemessenheit der obersten Weltursache zu einem Ganzen aller Zwecke, als Wirkung, mithin so wohl die natürliche Teleologie, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die Transscendental-Philosophie, nicht verabsäumen dürfen, um der practischen reinen Zwecklehre objective Realität, in Absicht auf die Möglichkeit des Objekts in der Ausübung, nämlich die des Zwecks, den sie als in der Welt zu bewirken vorschreibt, zu sichern.

In beider Rücksicht hat nun der Verfasser der Briefe über die K. Philosophie*) sein Talent, Einsicht und ruhmwürdige Denkungsart jene zu allgemein nothwendigen Zwecken nützlich anzuwenden, musterhaft bewiesen, und, ob es zwar eine Zumuthung an den vortreflichen Herausgeber der Berliner Monatschrift ist, welche der Bescheidenheit zu nahe zu treten scheint, habe ich doch nicht ermangeln können, ihn um die Erlaubniß zu bitten, meine Anerkennung des Verdienstes, das der ungenannte, und mir bis nur vor kurzem unbekannte Verfasser jener Briefe um die gemeinschaftliche Sache einer nach festen Grundsätzen geführten, so wohl spekulativen als practischen Vernunft, so fern ich einen Beitrag dazu zu thun be-

*) Herr Prof. Reinhold.

nicht gewesen, in seine Zeitschrift einrücken zu dürfen. Das Talent einer lichtvollen, so gar anmuthigen Darstellung trockener abgezogener Lehren, ohne Verlust ihrer Gründlichkeit, ist so selten (am wenigsten dem Alter beschieden) und gleichwohl so nützlich, ich will nicht sagen, bloß zur Empfehlung, sondern selbst zur Klarheit der Einsicht, der Verständlichkeit, und der damit verknüpften Ueberzeugung, — daß ich mich verbunden halte, demjenigen Manne, der meine Arbeiten, welchen ich diese Erleichterung nicht verschaffen konnte, auf solche Weise ergänzte, meinen Dank öffentlich abzustatten.

Ich will bei dieser Gelegenheit nur noch mit Wenigem den Vorwurf entdeckter vorgeblicher Widersprüche, in einem Werke von ziemlichem Umfange, ehe man es im Ganzen wohl gefaßt hat, berühren. Sie schwinden insgesammt von selbst, wenn man sie in der Verbindung mit dem Uebrigen betrachtet. In der Leipz. gel. Zeitung 1787. No. 94. wird das, was in der Kritik ꝛc. Auflage 1787. in der Einleitung S. 3. Z. 7. steht, mit dem, was bald darauf S. 5. Z. 1. und 2. angetroffen wird, als im geraden Widerspruche stehend angegeben; denn in der ersteren Stelle hatte ich gesagt: von den Erkenntnissen a priori heissen diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist, und hatte als ein Beispiel des Gegentheils den Satz angeführt: alles Veränderliche hat eine Ursache. Dagegen führe ich S. 5. eben diesen Satz zum Beispiel einer reinen Erkenntniß a priori, d. i. einer solchen, die von nichts Empirischem abhängig ist, an; — zweierle

Bedeutungen des Worts rein, von denen ich aber im ganzen Werke es nur mit der letzteren zu thun habe. Freilich hätte ich den Misverstand durch ein Beispiel der ersteren Art Sätze verhüten können: Alles Zufällige hat eine Ursache. Denn hier ist gar nichts Empirisches beigemischt. Wer besinnt sich aber auf alle Veranlassungen zum Misverstande? — Eben das ist mir mit einer Note zur Vorrede der metaph. Anfangsgr. d. Nat. W. S. XIV. — XVI. widerfahren, da ich die Deduction der Categorien zwar für wichtig, aber nicht für äußerst nothwendig ausgebe, letzteres aber in der Kritik doch geflissentlich behaupte. Aber man sieht leicht, daß sie dort nur zu einer negativen Absicht, nämlich um zu beweisen, es könne vermittelst ihrer allein (ohne sinnliche Anschauung) gar kein Erkenntniß der Dinge zu Stande kommen, in Betrachtung gezogen wurden, da es denn schon klar wird, wenn man auch nur die Exposition der Categorien (als blos auf Objecte überhaupt angewandte logische Funktionen) zur Hand nimmt. Weil wir aber von ihnen doch einen Gebrauch machen, darin sie zur Erkenntniß der Objecte (der Erfahrung) wirklich gehören, so mußte nun auch die Möglichkeit einer objectiven Gültigkeit solcher Begriffe a priori in Beziehung aufs Empirische besonders bewiesen werden, damit sie nicht gar ohne Bedeutung, oder auch nicht empirisch entsprungen zu seyn geurtheilt würden; und das war die positive Absicht, in Ansehung deren die Deduction allerdings unentbehrlich nothwendig ist.

Ueber

Ueber

das Mißlingen

aller

philosophischen Versuche

in der

Theodicee.

1791.

Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmaaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft seyn möchte, welche zwar nicht eben die beste Sache ist, in so fern aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sey.

Zu dieser Rechtfertigung wird nun erfordert, daß der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweise: daß das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht sey; oder, daß, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Faktum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müsse; oder endlich: daß es wenigstens nicht als Faktum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern blos der Weltwesen, denen etwas zu-

gerechnet werden kann, d. i. der Menschen (allenfalls auch höherer, guter oder böser, geistiger Wesen) angesehen werden müsse.

Der Verfasser einer Theodicee willigt also ein: daß dieser Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht sich anheischig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten; darf letztern also während des Rechtsganges nicht durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft (exceptionem fori) abweisen, d. i. die Beschwerden nicht durch ein, dem Gegner auferlegtes Zugeständniß der höchsten Weisheit des Welturhebers, welches sofort alle Zweifel, die sich dagegen regen regen mögten, auch ohne Untersuchung für grundlos erklärt, abfertigen; sondern muß sich auf die Einwürfe einlassen, und, wie sie dem Begriff der höchsten Weisheit *) keinesweges

*) Obgleich der eigenthümliche Begriff einer Weisheit nur die Eigenschaft eines Willens vorstellt zum höchsten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zusammen zu stimmen; hingegen Kunst nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichen Mittel zu beliebigen Zwecken: so wird doch Kunst, wenn sie sich als eine solche beweiset, (welche Ideen adäquat ist, deren Möglichkeit alle Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigt, z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organischen Körpern, einander wechselseitig hervorbringen), als eine göttliche Kunst, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt

Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derselben begreiflich machen. — Doch auf eines hat er nicht nöthig, sich einzulassen, nämlich, daß er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiermit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebnen Welt (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen giebt) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man

werden können; doch um die Begriffe nicht zu verwechseln, mit dem Namen einer Kunstweisheit des Welturhebers zum Unterschiede von der moralischen Weisheit desselben. Die Teleologie (auch durch sie, die Physikotheologie) giebt reichliche Beweise der erstern in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluß auf die moralische Weisheit des Welturhebers, weil Naturgesetz und Sittengesetz ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich a priori geführt, also schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muß. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich seyn soll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in spekulativer Absicht, brauchen wir ihn nicht) ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen seyn muß; da dieser Begriff, so wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben so wenig aus blos transscendentalen Begriffen eines schlechthin nothwendigen Wesens, der gar für uns überschwenglich ist, herausgebracht werden kann: so leuchtet genugsam ein, daß der Beweis des Daseyns eines solchen Wesens kein andrer als ein moralischer seyn könne.

gerechnet werden kann, d. i. der Menschen (allenfalls auch höherer, guter oder böser, geistiger Wesen) angesehen werden müsse.

Der Verfasser einer Theodicee willigt also ein: daß dieser Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht sich anheischig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten; darf leztern also während des Rechtsganges nicht durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft (exceptionem fori) abweisen, d. i. die Beschwerden nicht durch ein, dem Gegner auferlegtes Zugeständniß der höchsten Weisheit des Welturhebers, welches sofort alle Zweifel, die sich dagegen regen regen mögten, auch ohne Untersuchung für grundlos erklärt, abfertigen; sondern muß sich auf die Einwürfe einlassen, und, wie sie dem Begriff der höchsten Weisheit *) keinesweges

*) Obgleich der eigenthümliche Begriff einer Weisheit nur die Eigenschaft eines Willens vorstellt zum höchsten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zusammen zu stimmen; hingegen Kunst nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichen Mittel zu beliebigen Zwecken: so wird doch Kunst, wenn sie sich als eine solche beweiset, (welche Ideen adäquat ist, deren Möglichkeit alle Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigt, z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organischen Körpern, einander wechselseitig hervorbringen), als eine göttliche Kunst, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt

Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung dersel- ben begreiflich machen. — Doch auf eines hat er nicht nöthig, sich einzulassen, nämlich, daß er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiermit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebnen Welt (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen giebt) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man

werden können; doch um die Begriffe nicht zu verwechseln, mit dem Namen einer Kunstweisheit des Welturhebers zum Unterschiede von der moralischen Weisheit desselben. Die Teleologie (auch durch sie, die Physikotheologie) giebt reichliche Beweise der erstern in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluß auf die moralische Weisheit des Welturhebers, weil Naturgesetz und Sittengesetz ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich a priori geführt, also schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muß. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich seyn soll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in spekulativer Absicht, brauchen wir ihn nicht) ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen seyn muß; da dieser Begriff, so wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben so wenig aus blos transscendentalen Begriffen eines schlechthin nothwendigen Wesens, der gar für uns überschwenglich ist, herausgebracht werden kann; so leuchtet genugsam ein, daß der Beweis des Daseyns eines solchen Wesens kein andrer als ein moralischer seyn könne.

mit Gewißheit sagen könne, es sey überall keine größere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist nun dreifacher Art:

I. Das schlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck, noch als Mittel, von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zusammen besteht.

Das Erste ist das moralische Zweckwidrige, als das eigentliche Böse (die Sünde); das Zweite das physische Zweckwidrige, das Uebel (der Schmerz). — Nun giebt es aber noch eine Zweckmäßigkeit in dem Verhältniß der Uebel zu dem moralischen Bösen, wenn das Letztere einmal da ist und nicht verhindert werden konnte oder sollte: nämlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Bösen, als Verbrechen; und von dieser Zweckmäßigkeit in der Welt fragt es sich, ob jedem in der Welt hierin sein Recht widerfährt. Folglich muß auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei:

Erstlich die Heiligkeit desselben, als Gesetzgebers (Schöpfers), im Gegensatze mit dem moralischen Bösen in der Welt.

Zweitens die Gütigkeit desselben, als Regierers (Erhalters), im Kontraste mit den zahllosen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.

Drittens die Gerechtigkeit desselben, als Richters, in Vergleichung mit dem Uebelstande, den das Mißverhältniß zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt sich zu zeigen scheint *).

*) Diese drei Eigenschaften zusammen, deren eine sich keinesweges auf die andre, wie etwa die Gerechtigkeit auf Güte, und so das Ganze auf eine kleine Zahl, zurückführen läßt, machen den moralischen Begriff von Gott aus. Es läßt sich auch die Ordnung derselben nicht verändern (wie etwa die Gütigkeit zur obersten Bedingung der Weltschöpfung machen, der die Heiligkeit der Gesetzgebung untergeordnet sey), ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieser moralische Begriff zum Grunde liegt. Unsre eigne reine (und zwar praktische) Vernunft bestimmt diese Rangordnung, indem, wenn sogar die Gesetzgebung sich nach der Güte bequemt, es keine Würde derselben und keinen festen Begriff von Pflichten mehr giebt. Der Mensch wünscht zwar zuerst glücklich zu seyn; sieht aber doch ein, und bescheidet sich (obzwar ungern), daß die Würdigkeit glücklich zu seyn, d. i. die Uebereinstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit dem heiligen Gesetze, in dem Rathschluß des Urhebers die Bedingung seiner Gütigkeit seyn und also noth-

Es wird also gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verschiedene Art vorgestellt, und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müssen.

wendig vorhergehen müsse. Denn der Wunsch, welcher den subjektiven Zweck (der Selbstliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objektiven Zweck (der Weisheit), den das Gesetz vorschreibt, bestimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel giebt. — Auch ist die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keinesweges als bloßes Mittel, sondern als Zweck in der gesetzgebenden Weisheit gegründet: die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, sondern weil diese Verbindung an sich selbst, d. i. moralisch und nothwendig gut ist. Die Gerechtigkeit setzt zwar Güte des Gesetzgebers voraus (denn wenn sein Wille nicht auf das Wohl seiner Unterthanen gienge, so würde dieser sie auch nicht verpflichten können ihm zu gehorchen); aber sie ist nicht Güte, sondern als Gerechtigkeit von dieser wesentlich unterschieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die sich im Loose, welches den Menschen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, daß es den Guten hier nicht wohl, sondern daß es den Bösen nicht übel geht (ob zwar, wenn das Erstere zu dem Letztern hinzukommt, der Kontrast diesen Anstoß noch vergrößert.) Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muß ihn jederzeit auf seine Güte gründen: weil der, welcher bloß seine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

1. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralischbösen, welches die Welt, sein Werk, verunstaltet, besteht die erste Rechtfertigung darin:

a) Daß es ein solches schlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Uebertretung der reinen Gesetze unserer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern daß es nur Verstoße wider die menschliche Weisheit seyen: daß die Göttliche sie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweise auf unsre praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältniß auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel, sowohl für unser besondres Wohl, als das Weltbeste überhaupt seyn mag; daß die Wege des Höchsten nicht unsre Wege seyn (sunt Superis sua jura), und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurtheilen, und so das, was unsrer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erscheint, dafür auch, aus dem höchsten Standpunkte betrachtet, halten. — Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist, als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moralischbösen in der Welt

einräumen, den Welturheber aber damit entschuldigen, daß es nicht zu verhindern möglich gewesen; weil es sich auf den Schranken der Natur der Menschen, als endlicher Wesen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böse selbst gerechtfertigt werden; und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moralisches Böses zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: daß, gesetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moralisch Böse nennen, eine Schuld auf dem Menschen, doch Gott keine beigemessen werden müsse, weil er jenes als That der Menschen aus weisen Ursachen blos zugelassen, keinesweges aber für sich gebilligt und gewollt oder veranstaltet hat; — läuft (wenn man auch an dem Begriffe des bloßen Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoß nehmen will) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich daß, da es selbst Gott unmöglich war, dieses Böse zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und selbst moralischen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieses (denn so müßte man es eigentlich nun nennen) unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Natur, zu suchen seyn müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beschwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nämlich Schmerzen, in die

ser Welt erhoben wird; besteht nun die Rechtfertigung derselben gleichfalls

a) darin: Daß in den Schicksalen der Menschen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuß des Lebens fälschlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben als todt seyn will, und diejenigen Wenigen, die das letztere beschließen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingestehen, und wenn sie zum letztern thöricht genug sind, auch alsdann blos in den Zustand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein, man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt, und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselbe, sondern auf jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt), das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung, daß nämlich das Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen, von der Natur eines thierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden (wie etwa Graf Veri, in dem Buche über die Natur des Vergnügens, behauptet) — würde man erwiedern: daß, wenn dem also ist, sich eine andre Fra-

ge ansahe, woher nämlich der Urheber unsers Daseyns uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist. Der Unmuth würde hier, wie jene Indianische Frau dem Dschingiskan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verschaffen konnte, antworten: „Wenn du uns nicht schützen willst, warum eroberst du uns denn?"

c) Die dritte Auflösung des Knotens soll diese seyn: daß uns Gott um einer künftigen Glückseligkeit willen, also doch aus Güte, in die Welt gesetzet habe, daß aber vor jener zu hoffenden überschwenglich großen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden sollten. Allein, daß diese Prüfungszeit (der die Meisten unterliegen, und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird) vor der höchsten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinst von uns zu genießenden Freuden seyn müsse, und daß es nicht thunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen; kann zwar vorgegeben, aber schlechterdings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen: welches doch die Theodicee verrichten zu können sich anheischig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters *) wird geantwortet:

a) Daß das Vorgeben von der Straflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, seiner Natur gemäß, schon hier die ihm angemessene Straffe bei sich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch als Furien plagen. — Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Mißverstand. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Uebereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm mißbilligt, bestraft. Allein, wo diese Denkungsart, und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Pei-

*) Es ist merkwürdig, daß unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüth so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es sich zu (ob es zwar selten geschieht), daß ein ungerechter vornämlich Gewalt habender Böfewicht nicht ungestraft aus der Welt entwischt; so frohlockt der mit dem Himmel gleichsam versöhnte, sonst parteilose Zuschauer. Keine Zweckmäßigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derselben so in Affekt setzen, und die Hand Gottes gleichsam daran vernehmen lassen. Warum? Sie ist hier moralisch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermaßen wahrzunehmen hoffen kann.

niger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur den äussern Züchtigungen wegen seiner Frevelthaten entschlüpfen kann, lacht über die Aengstlichkeit der Redlichen, sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden soll: Daß zwar nicht zu läugnen sey, es finde sich schlechterdings kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältniß zwischen Schuld und Strafen in der Welt, und man müsse im Laufe derselben oft ein mit schreiender Ungerechtigkeit geführtes, und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; daß dieses aber in der Natur liegende, und nicht absichtlich veranstaltete, mithin nicht moralische Mißhelligkeit sey, weil es eine Eigenschaft der Tugend sey, mit Widerwärtigkeit zu ringen, (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften leiden muß, mitgehört), und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft diese Dissonanz der unverschuldeten Uebel des Lebens doch in dem herrlichsten sittlichen Wohllaut aufgelöset werde; — so steht dieser Auflösung entgegen; daß, obgleich diese Uebel, wenn sie als Wetzstein der Tugend vor ihr vorhergehen oder sie

begleiten, zwar mit ihr als in moralischer Uebereinstimmung stehend vorgestellt werden können, wenn wenigstens das Ende des Lebens noch die leztere krönt und das Laster bestraft; daß aber, wenn selbst dieses Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beispiele giebt, widersinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht damit seine Tugend rein sey, sondern weil sie es gewesen ist (dagegen aber den Regeln der klugen Selbstliebe zuwider war), zugefallen zu seyn scheine: welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit ist, wie sich der Mensch einen Begriff von ihr machen kann. Denn was die Möglichkeit betrift: daß das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens seyn möge; so kann diese Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten, sondern ist blos ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflösung dieses unharmonischen Verhältnisses zwischen dem moralischen Werth der Menschen und dem Loose, das ihnen zu Theil wird, dadurch versucht werden will, daß man sagt: In dieser Welt müsse alles Wohl oder Uebel blos als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen, nach Gesetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umständen, darein sie zufälliger Weise gerathen, nicht aber] nach ihrer Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt,

dagegen werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun, und jedem zu Theil werden, wessen seine Thaten hienieden nach moralischer Beurtheilung werth sind; — so ist diese Voraussetzung auch willkührlich. Vielmehr muß die Vernunft, wenn sie nicht als moralisch gesetzgebendes Vermögen diesem ihren Interesse gemäß einen Machtspruch thut, nach bloßen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden: daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin, unsre Schicksale bestimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretische Vermuthung anders zum Leitfaden, als das Naturgesetz? und, ob sie sich gleich, wie ihr vorher (Nr. b.) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig bessern verweisen ließe; wie kann sie erwarten, daß, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für sich selbst weise ist, er nach eben demselben Gesetze in einer künftigen Welt unweise seyn würde? Da also, nach derselben, zwischen den innern Bestimmungsgründen des Willens (nämlich der moralischen Denkungsart) nach Gesetzen der Freiheit, und zwischen den (größtentheils äußern) von unserm Willen unabhängigen Ursachen unsers Wohlergehens nach Naturgesetzen, gar kein begreifliches Verhältniß ist; so bleibt die Vermuthung, daß die Uebereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort wie hier zu erwarten sey.

* * *

Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: daß alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen: obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsre Einsicht in die Beschaffenheit unserer Vernunft in Ansehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht beweisen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derselben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht (wie bisher) blos ab instantia zu absolviren: das bleibt dabei doch noch immer unentschieden; wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewißheit darzuthun: daß unsre Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sey; denn alsdann sind alle fernere Versuche vermeintlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzusehen, völlig abgewiesen. Daß also wenigstens eine negative Weisheit, nämlich die Einsicht der nothwendigen Beschränkung unsrer Anmaßungen in Ansehung dessen, was uns zu hoch ist, für uns erreichbar sey: das muß noch bewiesen werden, um diesen Prozeß für immer zu endigen; und dieses läßt sich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer Kunstweisheit in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff, dem es für unser spekulatives Vernunftvermögen nicht an objektiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie zu gelangen. Eben so haben wir auch einen Begriff von einer moralischen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könne, an der sittlichen Idee unserer eigenen praktischen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff; und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn, ein Geschöpf zu seyn, und als Naturwesen, blos dem Willen seines Urhebers zu folgen; dennoch aber, als freihandelndes Wesen (welches seinen vom äußern Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem erstern vielfältig zuwider seyn kann), der Zurechnung fähig zu seyn; und seine eigne That doch auch zugleich als die Wirkung eines höhern Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Guts, zusammen denken müssen; die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntniß der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt, und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt: auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener erstern Welt darbietet, — eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

* * *

Alle Theodicee soll eigentlich Auslegung der Natur seyn, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht. Nun ist jede Auslegung des deklarirten Willens eines Gesetzgebers entweder doktrinal oder authentisch. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt: die zweite macht der Gesetzgeber selbst.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns oft ein verschlossenes Buch; jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes (welche jederzeit moralisch ist) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen. Die philosophischen Versuche dieser Art Auslegung sind doktrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doktrinale nennen kann. — Doch kann man auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger

seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine *authentische Theodicee* nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer *vernünftelnden* (spekulativen), sondern einer *machthabenden* praktischen Vernunft, die, so wie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn giebt. Eine solche authentische Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuß sich alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andre, die er glücklich machen kann, im Schooße einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das Alles (was das Vornehmste ist), mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Alle diese Güter, das letzte ausgenommen, entriß ihm plötzlich ein schweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schicksal. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmählig zum Besinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Unstern aus; worüber zwischen ihm und seinen vorgeblich sich zum Trösten einfindenden Freunden es bald zu einer Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach seiner Denkungsart (vornämlich aber nach seiner Lage), seine besondere Theodicee, zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals, aufstellt.

Die Freunde Hiobs bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob sie zwar keine zu nennen wußten, die dem unglücklichen Mann zu Schulden kommen sollten, so glaubten sie doch a priori urtheilen zu können, er müßte deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich sey. Hiob dagegen — der mit Entrüstung betheuert, daß ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache; was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrift, Gott selbst wissen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe, — erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Rathschlusses. „Er ist einig," sagt er, „Er machts wie er will *)."

In dem, was beide Theile vernünfteln, oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem sie es thun, verdient desto mehr Aufmerksamkeit. Hiob spricht, wie er denkt, und wie ihm zu Muthe ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Muthe seyn würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie in Geheim von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen, ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten,

*) Hiob XXIII, 13.

von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einsahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die sie in der That nicht hatten, sticht gegen Hiobs gerade Freimüthigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, daß sie fast an Vermessenheit gränzt, sehr zum Vortheil des letztern ab. „Wollt ihr," sagt er *), „Gott vertheidigen mit Unrecht? Wollt ihr seine Person ansehen? Wollt ihr Gott vertreten? Er wird euch strafen, wenn ihr Personen ansehet heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor Ihm."

Das letztere bestätigt der Ausgang der Geschichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung, vornämlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit, vor Augen zu stellen. Er läßt ihn Blicke auf die schöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menschen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorsorge des Welturhebers in ein unzweideutiges Licht stellen; dagegen aber auch auf die abschreckende, indem er ihm Produkte seiner Macht, und darunter auch schädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für sich und seine Species zwar zweckmäßig eingerichtet, in Ansehung anderer aber, und selbst der Menschen zerstörend, zweckwidrig, und mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammenstimmend zu seyn scheint; wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiset, obzwar zugleich seine

*) Hiob XIII, 7 bis 11, 16.

für uns unerforschlichen Wege, selbst schon in der physischen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derselben mit der moralischen (die unsrer Vernunft noch undurchdringlicher ist) verborgen seyn müssen. — Der Schluß ist dieser: daß, indem Hiob gesteht, nicht etwa frevelhaft, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewußt, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind, und die er nicht versteht, Gott das Verdammungsurtheil wider seine Freunde fället, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten als sein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die jeder von beiden Seiten behauptete; so möchte die seiner Freunde eher den Anschein mehrerer spekulativen Vernunft und frommer Demuth bei sich führen; und Hiob würde wahrscheinlicher Weise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Klassis, oder einem jeden Oberkonsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen), ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu Ueberzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornämlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiobs, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nämlich blos die Ueberführung von seiner Unwissenheit, entsprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagen konnte, XVII, 5. 6: „Bis daß mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit," u. s. w. Denn mit dieser Gesinnung bewies er, daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete: in welchem Falle dieser, so schwach er auch seyn mag, doch allein lauterer und ächter Art, d. i. von derjenigen Art ist, welche eine Religion, nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels, gründet.

Schlußanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Aus der authentischen sahen wir: daß es in solchen Dingen nicht so viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft, und auf die Redlichkeit, seine Gedanken nicht in der Aussage zu verfälschen, geschehe dies auch in noch so frommer Absicht als es immer wolle. — Dieses veranlaßt noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniß in Glaubenssachen, im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterheit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur.

Daß das, was Jemand sich selbst oder einem andern sagt, *wahr* sey; dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntniß oder Geständniß *wahrhaft* sey; denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im erstern Falle seine Aussage mit dem Objekt im logischen Urtheile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subjekt (vor dem Gewissen). Thut er das Bekenntniß in Ansehung des erstern, ohne sich des letztern bewußt zu seyn; so lügt er, weil er etwas anders vorgiebt, als wessen er sich be-

wußt ist. — Die Bemerkung, daß es solche Unlauterkeit im menschlichen Herzen gebe, ist nicht neu, (denn Hiob hat sie schon gemacht); aber fast sollte man glauben, daß die Aufmerksamkeit auf dieselbe für Sitten- und Religionslehrer neu sey; so wenig findet man, daß sie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Gesinnungen der Menschen, selbst wenn sie pflichtmäßig handeln wollen, bei sich führt, von jener Bemerkung genugsamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann diese Wahrhaftigkeit, die formale Gewissenhaftigkeit nennen; die materiale besteht in der Behutsamkeit: nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sey, zu wagen: da hingegen jene in dem Bewußtseyn besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und, gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher seyn recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objektiv urtheilt; aber in dem Bewußtseyn: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es blos vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil, oder vielmehr dieser Satz blos sagt: daß ich den Gegenstand so beurtheile.

In der Sorgfalt sich dieses Glaubens (oder Nichtglaubens) bewußt zu werden, und kein Fürwahrhal-

gen vorzugeben, dessen man sich nicht bewußt ist; besteht nun eben die formale Gewissenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit ist. Derjenige aber, welcher sich selbst (und, welches in den Religionsbekenntnissen einerlei ist, vor Gott) sagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst gethan zu haben, ob er sich in der That dieses Fürwahrhaltens, oder auch eines solchen Grades desselben bewußt sey*); der lügt nicht blos die ungereimteste Lüge

*) Das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äußern Aussagen, der Eid (tortura spiritualis) wird vor einem menschlichen Gerichtshofe nicht blos erlaubt, sondern auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die bloße Idee von ihr schon für sich die größte Achtung einflößen sollte! Aber die Menschen lügen auch Ueberzeugung, die sie wenigstens nicht von der Art, oder in dem Grade haben, als sie vorgeben, selbst in ihrem innern Bekenntnisse; und da diese Unredlichkeit (weil sie nach und nach in wirkliche Ueberredung ausschlägt) auch äußere schädliche Folgen haben kann, so kann jenes Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Versuch, ob das Fürwahrhalten auch die Probe einer innern eidlichen Abhörung des Bekenntnisses aushalte) dazu gleichfalls sehr wohl gebraucht werden, die Vermessenheit dreister, zuletzt auch wohl äußerlich gewaltsamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigstens stutzig zu machen. — Von einem menschlichen Gerichtshofe wird dem Gewissen des Schwörenden nichts wei-

(vor einem Herzenskündiger), sondern auch die fre-
velhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften

ter zugemuthet, als die Anheischigmachung: daß, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit seines äußern Bekenntnisses verantwortlich seyn wolle; daß es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniß abzufordern, weil, wenn die erstere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falsche Bekenntniß eben so wenig Bedenken erregen würde Nach dieser innern Eidesdelation würde man sich also selbst fragen: Getrauest du dir wohl, bei allem was dir theuer und heilig ist, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubenssatzes zu verbürgen? Bei einer solchen Zumuthung wird das Gewissen aufgeschreckt, durch die Gefahr, der man sich aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens (theoretischer Einsicht) gar nicht erreichbar ist, dessen Annehmung aber dadurch, daß sie allein den Zusammenhang der höchsten praktischen Vernunftprincipien mit denen der theoretischen Naturkenntniß in einem System möglich (und also die Vernunft mit sich selbst zusammenstimmend) macht, über alles empfehlbar, aber immer doch frei ist. — Noch mehr aber müßten Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn sie Andern gar als Vorschriften auferlegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der sich

Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald solche blinde und äussere Bekenntnisse (welche sehr leicht mit einem eben so unwahren innern vereinbart werden), wenn sie Erwerbmittel abgeben, allmälig eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens bringen können, ist leicht abzusehen. — Während indeß diese öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrscheinlicher Weise auf entfernte Zeiten ausgesetzt bleibt, bis sie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprinzip werden wird; mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menschlichen Natur tief gewurzelt zu seyn scheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Aufstellung eines aufrichtigen, von aller Falschheit und positiven Verstellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine bloße Einfalt und Geradheit der Denkungsart (vornämlich, wenn man ihr die Offenherzigkeit erläßt) das kleinste ist, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzusehen ist, worauf sich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem solchen Gegenstande widmen: es müßte denn seyn, daß die Aufrichtigkeit die Eigenschaft wäre, von der die menschliche Natur gerade am weitesten entfernt ist. Eine traurige Bemer-

für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt (denn die Menschen sind mit ihrem Gewissen gerne passiv) zur Last fällt.

kung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenschaften, sofern sie auf Grundsätzen beruhen, allein einen innern wahren Werth haben können. Ein kontemplativer Misanthrop (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben) kann nur zweifelhaft seyn, ob er die Menschen hassens-, oder ob er sie eher verachtungswürdig finden solle. Die Eigenschaften, um derentwillen er sie für die erste Begegnung qualificirt zu seyn urtheilen würde, sind die, durch welche sie vorsätzlich schaden. Diejenige Eigenschaft aber, welche sie ihm eher der letztern Abwürdigung auszusetzen scheint, könnte keine andere seyn, als ein Hang, der an sich böse ist, ob er gleich Niemanden schadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Absicht als Mittel gebraucht werden soll; was also objektiv zu nichts gut ist. Das erstere Böse wäre wohl kein anderes, als das der Feindseligkeit (gelinder gesagt, Lieblosigkeit); das zweite kann kein anderes seyn als Lügenhaftigkeit (Falschheit, selbst ohne alle Absicht zu schaden). Die erste Neigung hat eine Absicht, deren Gebrauch doch in gewissen andern Beziehungen erlaubt und gut seyn kann, z. B. die Feindseligkeit gegen unbesserliche Friedensstöhrer. Der zweite Hang aber ist der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge) das zu nichts gut ist, zu welcher Absicht es auch sey, weil es an sich selbst böse und verwerflich ist. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist Bosheit, womit sich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewissen äußern Verhältnissen verbinden läßt, und sie sündigt

nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Absicht verwerflich sind. Das Böse von der letztern Art ist Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menschen aller Charakter abgesprochen wird. — Ich halte mich hier hauptsächlich an der tief im Verborgnen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die innern Aussagen vor seinem eigenen Gewissen zu verfälschen weiß. Um desto weniger darf die äußere Betrugsneigung befremden; es müßte denn dieses seyn, daß, ob zwar ein jeder von der Falschheit der Münze belehrt ist, mit der er Verkehr treibt, sie sich dennoch immer so gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Lüc Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen, erinnere ich mich folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise gelesen zu haben. Der menschenfreundliche Verfasser war mit der Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unserer Gattung ausgegangen, und suchte die Bestätigung derselben da, wo städtische Ueppigkeit nicht solchen Einfluß haben kann, Gemüther zu verderben: in Gebirgen, von den Schweizerischen an bis zum Harze; und, nachdem sein Glaube an uneigennützig hülfleistende Neigung durch eine Erfahrung in den erstern etwas wankend geworden, so bringt er doch am Ende diese Schlußfolge heraus: Daß der Mensch, was das Wohlwollen betrift, gut genug sey (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist); wenn ihm nur nicht ein

schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden muß)! — Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereiset zu seyn, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eignen Busen hätte antreffen können.

Ueber

den Gemeinspruch:

Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis.

1793.

Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis.

Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann **Theorie**, wenn diese Regeln als Principien, in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Handthierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks **Praxis**, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Principien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig seyn wie sie wolle, fällt in die Augen; denn, zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Aktus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sey oder nicht; und, da für

die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach sie sich in der Subsumtion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), so kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte, oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn sie ein Konsilium zu geben haben, nicht wissen wie sie sich benehmen sollen. — Wo aber diese Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämissen geben; d. i. die Theorie kann unvollständig, und die Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen geschehen, von denen der aus seiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Kameralist, sich neue Regeln abstrahiren, und seine Theorie vollständig machen kann und soll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen sollen; und welche wahre Theorie ist, wenn er sie gleich nicht von sich zu geben, und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen systematisch vorzutragen im Stande ist, folglich auf den Namen eines Theoretischen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anspruch machen kann. — Es kann also Niemand sich für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben, und doch die Theorie verachten, ohne sich blos zu geben, daß er in seinem Fache ein Ignorant sey; indem er glaubt, durch Herumtappen in Versuchen und Erfahrungen, ohne sich ge-

wisse Prinzipien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu sammeln, und ohne sich ein Ganzes (welches, wenn dabei methodisch verfahren wird, System heißt) über sein Geschäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indeß ist doch noch eher zu dulden, daß ein Unwissender die Theorie bei seiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als daß ein Klügling sie und ihren Werth für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule sich in die Welt begiebt, man inne werde, leeren Idealen und philosophischen Träumen nachgegangen zu seyn; mit Einem Wort, daß, was in der Theorie sich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit sey. (Man drückt dieses oft auch so aus: dieser oder jener Satz gilt zwar in thesi, aber nicht in hypothesi.) Nun würde man den empirischen Maschinisten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Atilleristen, welcher über die mathematische Lehre vom Bombenwurf so absprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig sey, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Resultate gebe, als die Theorie, nur belachen (denn wenn zu der ersten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerstandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzu käme, so würden sie mit

der Erfahrung ganz wohl zusammenstimmen.) Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniß mit einer Theorie, welche Gegenstände der Anschauung betrift, als mit derjenigen, in welcher diese nur durch Begriffe vorgestellt werden (mit Objekten der Mathematik, und Objekten der Philosophie); welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, sondern wohl bloße leere Ideen seyn mögen; von denen in der Praxis entweder gar kein, oder sogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet ist, fällt die Besorgniß wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht seyn, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der Erfahrung (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden), möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn, von ihr wird, zum Skandal der Philosophie, nicht selten vorgeschützt, daß, was in ihr richtig seyn mag, doch für die Praxis ungültig sey: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere

gehefftet sind, weiter und schärfer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zu Theil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.

Diese, in unsern spruchreichen und thatleeren Zeiten, sehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrift, den größten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und Alles verloren ist, wenn die empirischen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes selbst gemacht, und so eine Praxis, welche auf einen *nach bisheriger* Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meistern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieser Abhandlung mache ich nach den drei verschiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorien und Systeme so kek absprechende Ehrenmann seinen Gegenstand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität; 1) als Privat- aber doch *Geschäftsmann*, 2) als *Staatsmann*, 3) als *Weltmann*, (oder Weltbürger überhaupt.) Diese drei Personen sind nun darin einig, dem *Schulmann* zu Leibe zu gehen, der für sie alle und zu ihrem Besten Theorie bearbeitet: um, da sie es besser zu verstehen wähnen, ihn in seine Schule zu weisen (illa se jactet in aula!)

als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege steht.

Wir werden also das Verhältniß der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erstlich, in der Moral überhaupt (in Absicht auf das Wohl jedes Menschen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitischer Betrachtung (in Absicht auf das Wohl der Menschengattung im Ganzen, und zwar so fern sie im Fortschreiten zu demselben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen ist), vorstellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird, aus Gründen, die sich aus der Abhandlung selbst ergeben, durch das Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht, und dem Völkerrecht ausgedrückt werden.

I.

Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve *).

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und desselben Begriffs blos für die Theorie, oder für die Praxis gültig seyn mag, komme: muß ich meine Theorie, so wie ich sie anderwärts vorgestellt habe, mit der Vorstellung zusammenhalten, welche Herr Garve davon giebt, um vorher zu sehen: ob wir uns einander auch verstehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt,

*) Versuche über verschiedne Gegenstände aus der Moral und Literatur, von Ch. Garve. Erster Theil, S. 111 bis 116. Ich nenne die Bestreitung meiner Sätze Einwürfe dieses würdigen Mannes gegen das, worüber er sich mit mir (wie ich hoffe) einzuverstehen wünscht; nicht Angriffe, die als absprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen sollten: wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung ist.

nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen *). Hiebei hatte ich nicht verabsäumt anzumerken, daß dadurch dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern er müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht abstrahiren; er müsse sie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, so viel ihm möglich ist, sich bewußt zu werden suchen, daß sich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische: welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit

*) Die Würdigkeit glücklich zu seyn ist diejenige, auf dem selbst eigenen Willen des Subjekts beruhende Qualität einer Person, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl als den freien Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde. Sie ist also von der Geschicklichkeit sich ein Glück zu erwerben, gänzlich unterschieden. Denn selbst dieser, und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, ist er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft schickt, nicht zusammen stimmt, und darin nicht mit enthalten seyn kann (d. i. welcher der Moralität widerstreitet.)

den Vortheilen, die sie uns einbringt: um das Pflichtgebot in seinem ganzen unbedingten Gehorsam fodernden, sich selbst genugsamen und keines andern Einflusses bedürftigen, Ansehen sich vorstellig zu machen.

a. Diesen meinen Satz drückt Hr. *Garve* nun so aus: „ich hätte behauptet, daß die Beobachtung des „moralischen Gesetzes, ganz ohne Rücksicht auf Glück„seligkeit, der *einzige Endzweck* für den Men„schen sey, daß sie, als der einzige Zweck des Schö„pfers angesehen werden müsse." (Nach meiner Theorie, ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das Höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

b) Ich hatte ferner bemerkt, daß dieser Begriff von Pflicht keinen besonderen Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menschen *herbeiführe*, nämlich: auf das *Höchste* in der Welt mögliche *Gut* (die im Weltganzen mit der reinesten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemäße Glückseeligkeit), nach allem Vermögen hinzuwirken: welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zusammengenommen, in unsrer Gewalt ist, der Vernunft den Glauben an einen moralischen Weltbeherrscher, und an ein künftiges Leben *in praktischer Absicht* abnöthigt. Nicht, als ob unter der Voraussetzung beider der all-

gemeine Pflichtbegriff allererst „Halt und Festigkeit,“ d. i. einen sicheren Grund, und die erforderliche Stärke einer *Triebfeder*, sondern damit er nur an einem Ideal der reinen Vernunft auch ein *Objekt* bekomme *).

*) Das Bedürfniß, ein *Höchstes* auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, ist nicht ein Bedürfniß aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äusseren Verhältnissen, in denen allein, diesen Triebfedern gemäß, ein Objekt, als Zweck an sich selbst (als moralischer *Endzweck*) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein *Wille* seyn; obgleich man, wenn es blos auf gesetzliche Nöthigung der Handlungen ankömmt, von ihm abstrahiren muß; und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck ist moralisch (z. B. nicht der der eigenen Glückseligkeit, sondern dieser muß uneigennützig seyn; und das Bedürfniß eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befassenden Endzwecks (eine Welt als das Höchste auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut), ist ein Bedürfniß des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objekts (das Höchste Gut) *erweiterten* uneigennützigen Willens. — Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: daß, *wenn* wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen: und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein solches Verhältniß (eine

Denn an sich ist Pflicht nichts anders, als Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Gesetzgebung, der Gegenstand desselben, oder der Zweck, mag seyn, welcher er wolle (mithin auch die Glückseeligkeit); von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abstrahirt wird. Bei der Frage vom Prinzip der Moral, kann also die Lehre vom Höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch sie bestimmten, und ihren Gesetzen angemessenen

Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existire. Hiebei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, ob zwar subjektiv, keines äußeren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß sie sich in sich selbst verschlösse, sondern das höchste Gut außer sich hervorzubringen, selbst durch das Bewußtseyn ihrer Allgenugsamkeit, bestimmt sey: welche Nothwendigkeit (die beim Menschen Pflicht ist) am höchsten Wesen von uns nicht anders als moralisches Bedürfniß vorgestellt werden kann. Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des Höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseeligkeit, sondern nur diese als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseeligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sey. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig.

Willens, (als episodisch) ganz übergangen und bei Seite gesetzt werden; wie sich auch in der Folge zeigt, daß, wo es auf den eigentlichen Streitpunkt ankömmt, darauf gar nicht, sondern blos auf die allgemeine Moral Rücksicht genommen wird.

b) Hr. Garve bringt diese Sätze unter folgende Ausdrücke: „daß der Tugendhafte jenen Gesichtspunkt „(der eigenen Glückseligkeit) nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — weil er sonst den Uebergang in die unsichtbare Welt, den zur Ueberzeugung „vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit, „gänzlich verlöre; die doch, nach dieser Theorie durchaus nothwendig ist, dem System Halt und Festigkeit zu geben;" und beschließt damit, die Summe der mir zugeschriebenen Behauptung kurz und gut so zusammen zu fassen: „Der Tugendhafte strebt „jenen Principien zu Folge unaufhörlich darnach, der „Glückseligkeit würdig, aber, in so fern er wahrhaftig tugendhaft ist, nie darnach, glücklich zu seyn." (Das Wort in so fern macht hier eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muß. Es kann so viel bedeuten, als: in dem Aktus, da er sich als Tugendhafter seiner Pflicht unterwirft; und da stimmt dieser Satz mit meiner Theorie vollkommen zusammen. Oder: wenn er überhaupt nur tugendhaft ist, und also selbst da, wo es nicht auf Pflicht ankommt, und ihr nicht widerstritten wird, solle der Tugendhafte auf Glückseligkeit doch gar keine Rücksicht nehmen; und da widerspricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Diese Einwürfe sind also nichts als Mißverständnisse (denn für Mißdeutungen mag ich sie nicht halten); deren Möglichkeit befremden müßte, wenn nicht der menschliche Hang seinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen, und so jenen in diese hinein zu tragen, ein solches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf diese polemische Behandlung des obigen moralischen Princips folgt nun eine dogmatische Behauptung des Gegentheils. Hr. Garve schließt nämlich analytisch so: „In der Ordnung der Begriffe muß „das Wahrnehmen und Unterscheiden der Zustände, „wodurch einem vor dem andern der Vorzug gegeben wird, vor der Wahl eines unter denselben, und „also vor der Vorausbestimmung eines gewissen „Zwecks, vorhergehen. Ein Zustand aber, den ein „mit Bewußtseyn seiner selbst und seines Zustandes begabtes Wesen dann, wenn dieser Zustand gegenwärtig ist, und von ihm wahrgenommen wird, anderen „Arten zu seyn vorzieht, ist ein guter Zustand; „und eine Reihe solcher guten Zustände ist der allgemeinste Begriff, den das Wort Glückseligkeit „ausdrückt." — Ferner: „Ein Gesetz setzet Motive, „Motive aber setzen einen vorher wahrgenommenen „Unterschied eines schlechteren Zustandes von einem „besseren voraus. Dieser wahrgenommene Unterschied „ist das Element des Begriffs der Glückseligkeit, „u. s. w." Ferner: „Aus der Glückseligkeit, „im allgemeinsten Sinne des Worts, entspringen

„die *Motive* zu jedem *Bestreben*; also auch „zur Befolgung des moralischen Gesetzes. Ich muß „erst überhaupt wissen, daß etwas gut ist, ehe ich „fragen kann, ob die Erfüllung der moralischen Pflich„ten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Mensch „muß eine *Triebfeder* haben, die ihn in Bewegung „setzt, *ehe* man ihm ein *Ziel* vorstecken kann *), „wohin diese Bewegung gerichtet werden soll."

Dieses Argument ist nichts weiter, als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts *das Gute*: da dieses entweder, als an sich und unbedingt Gut, im Gegensatz mit dem an sich Bösen; oder, als immer nur bedingterweise Gut, mit dem schlechteren oder besseren Guten verglichen wird, da der Zustand der Wahl des letzteren nur ein komparativ-besserer Zustand, an sich selbst aber doch böse seyn kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes der freien Willkühr (d. i. der

Pflicht

*) Das ist ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Mensch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgesteckt wird, kann doch offenbar nichts anders seyn, als das Gesetz selbst, durch die Achtung, die es (unbestimmt, welche Zwecke man haben und durch dessen Befolgung erreichen mag) einflößt. Denn das Gesetz in Ansehung des Formalen der Willkühr ist ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkühr (das Ziel, wie sie Hr. *Garve* nennt) aus dem Spiel gelassen habe.

Pflicht), ist von der Maxime, dem, als Motiv zu einer gewissen Handlungsweise, uns von der Natur selbst untergelegten Zweck (der im Allgemeinen Glückseligkeit heißt) nachzugehen, wesentlich, d. i. der Art nach, unterschieden. Denn die erste ist an sich selbst gut, die zweite keineswegs; sie kann, im Fall der Kollision mit der Pflicht, sehr böse seyn. Hingegen, wenn ein gewisser Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Gesetz unbedingt (sondern nur unter der Bedingung dieses Zwecks) gebietet, so können zwei entgegengesetzte Handlungen beide bedingterweise gut seyn, nur eine besser, als die andere (welche letztere daher komparativböse heißen); denn sie sind nicht der Art, sondern blos dem Grade nach von einander unterschieden. Und so ist es mit allen Handlungen beschaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgesetz (Pflicht), sondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck ist: denn dieser gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückseligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger, zu meiner Glückseligkeit beitragen, mithin besser oder schlechter seyn als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zustandes der Willensbestimmung vor dem andern ist blos ein Aktus der Freiheit, (res merae facultatis, wie die Juristen sagen); bei welchem, ob diese (Willensbestimmung) an sich gut oder böse ist, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Ansehung beider gleichgeltend.

Ein Zustand, in Verknüpfung mit einem gewissen gegebenen Zwecke zu seyn, den ich jedem anderen von derselben Art vorziehe, ist ein komparativ besserer Zustand, nämlich im Felde der Glückseligkeit (die nie anders als blos bedingter Weise, sofern man ihrer würdig ist, von der Vernunft als Gut anerkannt wird). Derjenige Zustand aber, da ich, im Falle der Kollision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht, diese vorzuziehen mir bewußt bin, ist nicht blos ein besserer, sondern der allein an sich gute Zustand; ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die sich mir anbieten mögen (mithin auf ihre Summe, die Glückseeligkeit) gar nicht Rücksicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkühr (ein ihr zum Grunde gelegtes Objekt), sondern die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit ihrer Maxime, den Bestimmungsgrund derselben ausmacht. — Also kann keineswegs gesagt werden, daß jeder Zustand, den ich jeder andern Art zu seyn vorziehe, von mir zur Glückseligkeit gerechnet werde. Denn zuerst muß ich sicher seyn, daß ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererst ist es mir erlaubt, mich nach Glückseligkeit umzusehen, wie viel ich deren mit jenem meinen moralisch- (nicht physisch-) guten Zustande vereinigen kann *).

*) Glückseeligkeit enthält alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verschaffen; Tugend aber das, was Niemand als der Mensch selbst sich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen sagen: daß durch die Abweichung von der letztern der Mensch sich

Allerdings muß der Wille Motive haben; aber diese sind nicht gewisse vorgesetzte, aufs physische Gefühl bezogene Objekte, als Zwecke, sondern nichts als das unbedingte Gesetz selbst; für welches die Empfänglichkeit des Willens, sich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das Moralische Gefühl heißt, welches also nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung ist, von welchem wir nicht die mindeste Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorhergienge. Daher das alte Lied: daß dieses Gefühl, mithin eine Lust, die wir uns zum Zweck machen, die erste Ursach der Willensbestimmung, folglich die Glückseeligkeit (wozu jene als Element gehöre) doch den Grund aller objektiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache; unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nämlich bei Anführung

doch wenigstens Vorwürfe und reinen moralischen Selbsttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich sich unglücklich machen könne; so mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieser reinen moralischen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, sondern aus ihrer Gesetzwidrigkeit selbst) ist nur der Tugendhafte, oder der auf dem Wege ist, es zu werden, fähig. Folglich ist sie nicht die Ursache, sondern nur die Wirkung davon, daß er tugendhaft ist; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu seyn, konnte nicht von diesem Unglück (wenn man den Schmerz aus einer Unthat so nennen will) hergenommen seyn.

einer Ursache zu einer gewissen Wirkung nicht aufhören zu fragen, so macht man endlich die Wirkung zur Ursache von sich selbst.

Jetzt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beschäftigt: nämlich das vermeintlich in der Philosophie sich widerstreitende Interesse der Theorie und der Praxis durch Beispiele zu belegen und zu prüfen. Den besten Belag hiezu giebt Hr. G. in seiner genannten Abhandlung. Zuerst sagt er (indem er von dem Unterschiede, den ich zwischen einer Lehre finde, wie wir glücklich, und derjenigen, wie wir der Glückseeligkeit würdig werden sollen, spricht:) „Ich „für mein Theil gestehe, daß ich diese Theilung der „Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, daß ich „aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen „in meinem Herzen nicht finde; daß es mir sogar un„begreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewußt „werden kann, sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst „rein abgesondert, und also die Pflicht, ganz uneigen„nützig ausgeübt zu haben.“

Ich antworte zuvörderst auf das letztere. Nämlich ich räume gern ein, daß kein Mensch sich mit Gewißheit bewußt werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben; denn das gehört zur innern Erfahrung, und es würde zu diesem Bewußtseyn seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe, durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung, beigesellen-

den Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann: auch überhaupt kann das Nichtseyn von Etwas (mithin auch nicht von einem in Geheim gedachten Vortheil) kein Gegenstand der Erfahrung seyn. Daß aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben; dessen ist er sich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu seyn, so kann von ihm gefordert werden, daß er es sey, so weit es in seinem Vermögen ist; weil eben in dieser Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen ist, und er muß es also auch können. Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Bestrebung so weit gelangen. Aber, so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverläugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime zu jener Reinigkeit hinzustreben, sich bewußt zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünstigung des Einflusses solcher Motive sich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, daß die menschliche Natur eine solche Reinigkeit nicht verstatte (welches er doch auch nicht mit Gewißheit behaupten kann): ist der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniß des Hrn. G. betrift, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in seinem Herzen zu finden; so trage ich kein Bedenken, ihm in seiner Selbstbeschuldigung geradezu zu widersprechen, und sein Herz wider seinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtschaffene Mann, fand sie wirklich jederzeit in seinem Herzen (in seinen Willensbestimmungen; aber sie wollte sich nur nicht zum Behuf der Spekulation, und zur Begreifung dessen was unbegreiflich (unerklärlich) ist, nämlich der Möglichkeit kategorischer Imperative, (dergleichen die der Pflicht sind in seinem Kopf mit den gewohnten Prinzipien psychologischer Erklärungen (die insgesammt den Mechanism der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen) zusammenreimen *).

*) Hr. P. Garve thut (in seinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69. Ausg. von 1783.) das merkwürdige, und seines Scharfsinns werthe Bekenntniß: „Die Freiheit werde, nach seiner innigsten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben, und nie erklärt werden.“ Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann schlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung, angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man sie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derselben nicht aus blos theoretischen Gründen, (denn diese würden in der Erfahrung gesucht werden müssen), mithin aus blos praktischen Vernunftsätzen, aber auch nicht aus technisch-praktischen (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern), folglich nur aus moralisch-praktischen geführt werden kann; so muß

Wenn aber Hr. Garve zuletzt sagt: „Solche feine Unterschiede der Ideen verdunkeln sich schon im Nachdenken über partikuläre Gegenstände; aber sie verlieren sich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn sie auf Begierden und Absichten angewandt werden sollen. Je einfacher, schneller und von klaren Vorstellungen entblößter der Schritt ist, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen; desto weniger ist es möglich, das bestimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugethan hat, den Schritt so und nichts anders zu leiten, genau und sicher zu erkennen“ — so muß ich ihm laut und eifrig widersprechen.

Der Begriff der Pflicht in seiner ganzen Reinigkeit ist nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für jedermann zum praktischen Gebrauch faßlicher und natürlicher, als jedes von der Glückseeligkeit hergenommene, oder damit, und mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv (welches jederzeit viel Kunst und Ueberlegung erfordert); sondern auch in dem Urtheile selbst der gemeinsten Menschenvernunft, wenn er nur an dieselbe, und zwar mit Absonderung, ja sogar in Entgegensetzung mit diesem an den Willen der Menschen gebracht wird, bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg versprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Princip entlehnte Bewegungsgründe. —

man sich wundern, warum Hr. Garve nicht zum Begriffe der Freiheit seine Zuflucht nahm, um wenigstens die Möglichkeit solcher Imperativen zu retten.

Es sey z. B. der Fall: daß jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depositum) in Händen habe, dessen Eigenthümer todt ist, und daß die Erben desselben davon nichts wissen, noch je etwas erfahren können. Man trage diesen Fall selbst einem Kinde, von etwa acht, oder neun Jahren, vor; und zugleich, daß der Inhaber dieses Depositums (ohne sein Verschulden) gerade um diese Zeit in gänzlichen Verfall seiner Glücksumstände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um sich sehe, aus welcher Noth er sich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand sich zueignete; zugleich sey er Menschenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchsten Grad üppig und verschwenderisch, so daß es eben so gut wäre, als ob dieser Zusatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter diesen Umständen für erlaubt gehalten werden könne, dieses Depositum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und statt aller Gründe nur blos sagen können: es ist unrecht, d. i., es widerstreitet der Pflicht. Nichts ist klärer als dieses; aber warlich nicht so: daß er seine eigene Glückseeligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn, wenn er von der Absicht auf die letztere, die Bestimmung seiner Entschließung erwartete, so könnte er z. B. so denken: „Giebst du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, so werden sie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geschieht das nicht, so wärst du

dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir sehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieses ist sehr ungewiß. Hingegen treten auch manche Bedenklichkeiten ein: Wenn du das Anvertraute unterschlagen wolltest, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umständen zu ziehen, so würdest du, wenn du geschwinden Gebrauch davon machtest, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du sobald zu einer Verbesserung deiner Umstände gekommen wärest; wolltest du aber damit langsam zu Werke gehen, so würde die Noth mittlerweile so hoch steigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre." — Der Wille also nach der Maxime der Glückseeligkeit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er beschließen solle; denn er sieht auf den Erfolg, und der ist sehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um sich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln, und sich in der Zusammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen wenn er sich fragt, was hier Pflicht sey: so ist er über die sich selbst zu gebende Antwort gar nicht verlegen, sondern auf der Stelle gewiß, was er zu thun habe. Ja, er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu sich auch nur auf den Ueberschlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachsen könnten, einzulassen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Daß also diese Unterschiede (die, wie eben gezeigt worden, nicht so fein sind, als Hr. G. meint, sondern mit der gröbsten und leserlichsten Schrift in der Seele des

Menschen geschrieben sind) wie er sagt, sich gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt, widerspricht selbst der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geschichte der aus dem einen oder dem andern Prinzip geschöpften Maximen darlegt; denn da beweiset sie leider, daß sie größtentheils aus den letzteren (des Eigennutzes) fließen; sondern der Erfahrung, die nur innerlich seyn kann, daß keine Idee das menschliche Gemüth mehr erhebt, und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden, mit zahllosen Uebeln des Lebens, und selbst den verführerischen Anlockungen desselben ringenden, und dennoch (wie man mit Recht annimmt, daß der Mensch es vermöge) sie besiegenden, reinen moralischen Gesinnung. Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt. Und wenn der Mensch öfters darauf aufmerksam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und sie in ihrer ganzen Reinigkeit sich vorzustellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundsatz würde, davon beständig Gebrauch zu machen (eine Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist); so müßte es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen. Daß die Geschichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat

beweisen wollen, daran ist wohl eben die falsche Voraussetzung schuld: daß die von der Idee der Pflicht an sich selbst abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begriff viel zu fein sey, wogegen die gröbern von gewissen in dieser, ja wohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Gesetzes (ohne auf dasselbe als Triebfeder Acht zu haben) zu erwartenden Vortheilen hergenommene, kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und daß man dem Trachten nach Glückseeligkeit vor dem, was die Vernunft zur obersten Bedingung macht, nämlich der Würdigkeit glücklich zu seyn, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundsatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn Vorschriften, wie man sich glücklich machen, wenigstens seinen Nachtheil verhüten könne, sind keine Gebote; Sie binden niemanden schlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnet worden, wählen was ihm gut dünkt, wenn er sich gefallen läßt zu leiden, was ihn trift. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabsäumung des ihm gegebenen Raths entspringen dürften, hat er nicht Ursache für Strafen anzusehen: denn diese treffen nur den freien aber gesetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Gesetze geben. Ganz anders ist es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachsenden Nachtheile Rücksicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt, und den Menschen in seinen eigenen Augen verwerflich und strafbar macht.

Hier ist nun ein klarer Beweis, daß alles, was in der Moral für die Theorie richtig ist, auch für die Praxis gelten müsse. — In der Qualität eines Menschen, als eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenen Wesens, ist also jedermann ein Geschäftsmann; und, da er doch, als Mensch, der Schule der Weisheit nie entwächst, so kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Mensch ist und was man von ihm fordern kann, besser belehrter, den Anhänger der Theorie mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen. Denn alle diese Erfahrung hilft ihm nichts, um sich der Vorschrift der Theorie zu entziehen, sondern allenfalls nur zu lernen, wie sie besser und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man sie in seine Grundsätze aufgenommen hat; von welcher pragmatischen Geschicklichkeit aber hier nicht, sondern nur von letzteren die Rede ist.

II.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menschen sich zu einer Gesellschaft verbinden (pactum sociale), ist der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unter ihnen (pactum unionis civilis) von so eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Ansehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen (der eben sowohl auf irgend einen beliebigen gemeinschaftlich zu befördernden Zweck gerichtet ist) gemein hat, er sich doch im Princip seiner Stiftung (constitutionis civilis) von allen anderen wesentlich unterscheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den Alle haben) ist in allen Geschäftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den ein jeder haben soll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist

nur in einer Gesellschaft, so fern sie sich im Bürgerlichen Zustande befindet, d. i. ein Gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äußern Verhältniß an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (conditio sine qua non) aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriffe gesichert werden kann.

Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel dazu zu gelangen, zu thun: so daß auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetz schlechterdings nicht, als Bestimmungsgrund derselben, mischen muß. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äußeren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkühr eines Andern Zwang heißt; so folgt, daß die Bürgerliche Verfassung ein Verhältniß freier Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgesetzen

stehen; weil die Vernunft selbst es will, und zwar die reine a priori gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen worden) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen, und worin ihn ein jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so daß ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Princip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zusammenstimmendes, Gesetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zustand also, blos als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien à priori gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen.

2. Die Gleichheit desselben mit jedem Andern, als Unterthan.

3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers.

Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat giebt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprincipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß, möglich ist. Also:

1. Die Freiheit als Mensch, deren Princip für die Konstitution eines Gemeinen Wesens ich in der Form ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf eine Art (wie er sich das Wohlseyn anderer Menschen denkt) glücklich zu

seyn, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d. i. diesem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (imperium paternale), wo also die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich blos passiv zu verhalten, genöthigt sind, um, wie sie glücklich seyn sollen, blos von dem Urtheile des Staatsoberhaupts, und, daß dieser es auch wolle, blos von seiner Gütigkeit zu erwarten: ist der größte denkbare Despotismus (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt). Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung (imperium, non paternale, sed patrioticum) ist diejenige, welche allein für Menschen, die der Rechte fähig sind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrschers, gedacht werden kann. Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das Gemeine Wesen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchen er auch so als ein theures Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet, nur um die

Rech-

Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, sich für befugt hält. — Dieses Recht der Freiheit kömmt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, so fern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel so lauten kann: Ein jedes Glied des Gemeinen Wesens hat gegen jedes Andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist (darum, weil er von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer oder Ethalter desselben ist): welcher allein die Befugniß hat zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsgesetze unterworfen zu seyn. Es ist aber Alles, was unter Gesetzen steht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte, gleich allen andern Mitgliedern des Gemeinen Wesens, unterworfen; einen Einzigen (physische oder moralische Person), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn, könnte dieser auch gezwungen werden, so wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung gienge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangfreie Personen), so würde keiner derselben unter Zwangsgesetzen stehen, und Einer dem Andern kein Unrecht thun können; welches unmöglich ist.

Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Unterthanen desselben, besteht aber

ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitzthums nach, es sey an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über Andere, oder an Glücksgütern außer ihnen, und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) respektiv auf Andere; so daß des Einen Wohlfahrt sehr vom Willen des Anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der eine gehorsamen muß (wie das Kind den Aeltern, oder das Weib dem Mann) und der Andere ihm befiehlt, daß der eine dient (als Taglöhner) der Andere lohnt, u. s. w. Aber dem Rechte nach (welches als der Ausspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges seyn kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrift) sind sie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich; weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Gesetz (und den Vollzieher desselben, das Staatsoberhaupt), durch dieses aber auch jeder andere ihm in gleicher Maaße widersteht, niemand aber diese Befugniß zu zwingen (mithin ein Recht gegen andere zu haben) anders als durch sein eigenes Verbrechen verlieren, und es auch von selbst nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung machen kann, daß er keine Rechte, sondern blos Pflichten habe: weil er dadurch sich selbst des Rechts einen Kontrakt zu machen berauben, mithin dieser sich selbst aufheben würde.

Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im Gemeinen Wesen als Unterthanen, geht nun auch die

Formel hervor: Jedes Glied desselben muß zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewissen Stand) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten.

Denn, da alles Recht blos in der Einschränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung besteht, daß sie mit der meinigen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, und das öffentliche Recht (in einem Gemeinen Wesen) blos der Zustand einer wirklichen, diesem Prinzip gemäßen, und mit Macht verbundenen Gesetzgebung ist, vermöge welcher sich alle zu einem Volk gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zustand (status juridicus) überhaupt, nämlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgesetze gemäß einander einschränkenden Willkühr (welches der bürgerliche Zustand heißt) befinden; so ist das angeborne Recht eines jeden in diesem Zustande, (d. i. vor aller rechtlichen That desselben) in Ansehung der Befugniß jeden andern zu zwingen, damit er immer innerhalb den Gränzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen ist, der gebohren wird, mithin diesem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zustandes, und keine Unterwerfung unter

Zwangsgesetze, als blos diejenige, die ihm als Unterthan der alleinigen obersten Gesetzgebenden Macht mit allen andern gemein ist, zugezogen wird; so kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des Gemeinen Wesens, als Mitunterthans, vor dem anderen geben; und Niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im Gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben, mithin, gleichsam als zum Herrenstande durch Geburt qualifizirt, diese auch nicht zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des superior und inferior, von denen aber keiner imperans, der andere subjectus ist) durch eigenes Verdienst zu gelangen. Alles andere mag er vererben, was Sache ist, (nicht Persönlichkeit betrift) und als Eigenthum erworben, und auch von ihm veräußert werden kann, und so in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumständen unter den Gliedern eines Gemeinen Wesens (des Söldners und Miethers, des Gutseigenthümers und der Akkerbauenden Knechte u. s. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, daß diese, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glück es ihnen möglich macht, sich nicht zu gleichen Umständen zu erheben befugt wären. Denn sonst würde er zwingen dürfen, ohne durch anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieser Gleichheit kann auch kein Mensch, der in einem rechtlichen Zustande eines Gemeinen Wesens lebt, anders als durch sein eignes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsge-

walt (occupatio bellica) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That (weder seine eigene, noch die eines anderen) aufhören, Eigner seiner selbst zu seyn, und in die Klasse des Hausviehes eintreten, das man zu allen Diensten braucht, wie man will, und es auch darin ohne seine Einwilligung erhält, so lange man will, wenn gleich mit der Einschränkung (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion sanktionirt wird), es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zustande für glücklich annehmen, wenn er sich nur bewußt ist, daß es nur an ihm selbst (seinem Vermögen, oder ernstlichen Willen) oder an Umständen, die er keinem Andern Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderstehlichen Willen Anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufsteigt, die, als seine Mitunterthanen, hierin, was das Recht betrift, vor ihm nichts voraus haben *).

*) Wenn man mit dem Wort gnädig einen bestimmten (von gütig, wohlthätig, schützend und dergl. noch unterschiedenen) Begriff verbinden will, so kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht Statt hat. Also nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, das alles Gute, was nach öffentlichen Gesetzen möglich ist, bewirkt und ertheilt, (denn der Suverän, der sie giebt, ist gleichsam unsichtbar; er ist das personifizirte Gesetz selbst, nicht Agent) kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat. So ist selbst in einer Aristokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat,

3. Die Selbstständigkeit (sibisufficientia) eines Gliedes des Gemeinen Wesens als Bürgers, d. i. als Mitgesetzgebers. In dem Punkte der Gesetzgebung selbst sind Alle, die unter schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrift, diese Gesetze zu geben, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieses Rechts nicht fähig sind, sind gleichwohl als Glieder des Gemeinen Wesens, der Befolgung dieser Gesetze unter-

der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, sind insgesammt, selbst den Doge nicht ausgenommen (denn nur der große Rath ist der Souverän) Unterthanen, und, was die Rechtsausübung betrift, allen andern gleich, nämlich, daß gegen jeden derselben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukömmt. Prinzen (d. i. Personen, denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt) werden aber nun zwar auch in dieser Aussicht, und wegen jener Ansprüche (hofmäßig, par courtoisie) gnädige Herren genannt; ihrem Besitzstande nach aber sind sie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringsten ihrer Diener vermittelst des Staatsoberhaupts ein Zwangsrecht zukommen muß. Es kann also im Staate nicht mehr als einen einzigen Gnädigen Herrn geben. Was aber die Gnädigen (eigentlich vornehme Frauen betrift, so können sie so angesehen werden, daß ihr Stand zusammt ihrem Geschlecht (folglich nur gegen das männliche) sie zu dieser Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche sich desto mehr selbst zu ehren glaubt, als es dem schönen Geschlecht über sich Vorzüge einräumt.

worfen, und dadurch des Schutzes nach denselben theilhaftig; nur nicht als Bürger, sondern als Schutzgenossen. — Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt seyn soll, bestimmt, ist der Aktus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über sich selbst beschließt), möglich; denn nur sich selbst kann niemand unrecht thun. Ist es aber ein anderer, so kann der bloße Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschließen, was nicht unrecht seyn könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein Gemeines Wesen gesetzgebend seyn. (Eigentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit, und Einheit des Willens Aller zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammen genommen werden, Selbstständigkeit die Bedingung ist.) Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein Bürger (citoyen, d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, Bourgeois.)

Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der natürlichen, (daß es kein Kind, kein Weib sey), die einzige: daß er sein eigner Herr (sui juris) sey, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann) welches ihn ernährt; d. i. daß er, in denen Fällen, wo er von Andern erwerben muß, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen, was sein *) ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die

*) Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen anderen bringen, gleich als ob es sein Eigenthum wäre. Die praestatio operae aber ist keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Taglöhner, selbst der Friseur sind blos operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu seyn qualificirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, sich in ganz ähnlichen Verhältnissen gegen mich zu befinden scheinen, so ist doch jener von diesem, wie Friseur vom Perückenmacher (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), also wie Taglöhner vom Künstler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, so lange er nicht bezahlt ist, unterschieden. Der letztere, als Gewerbetreibender, verkehrt also sein Eigenthum mit dem Anderen (opus), der erstere den Gebrauch seiner Kräfte, den er einem Anderen bewilligt (operam). — Es ist, ich gestehe es, etwas schwer die Erforderniß zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können.

er anderen giebt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er Niemanden als dem Gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Worts Diene. Hier sind nun Kunstverwandte und große (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nämlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn, was die letztern betrift, ohne einmal die Frage in Anschlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen seyn mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung ist keine erste Erwerbung); und wie es zugieng, daß viele Menschen, die sonst insgesammt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, jenem blos zu dienen, um leben zu können? so würde es schon wider den vorigen Grundsatz der Gleichheit streiten, wenn ein Gesetz sie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, daß ihre Nachkommen entweder immer große Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben sollten, ohne daß sie verkauft, oder durch Vererbung getheilt, und also mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch selbst bei diesen Theilungen, niemand als der zu einer gewissen willkührlich dazu angeordneten Menschenklasse Gehörige davon etwas erwerben könnte. Der große Gutsbesitzer vernichtigt nämlich so viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als seinen Platz einnehmen könnten; stimmt also nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur Eine Stimme. — Da es also blos von dem Vermögen, dem Fleiß und dem Glück jedes Gliedes des Gemeinen Wesens abhängend gelassen wer-

den muß, daß jeder einmal einen Theil davon, und alle das Ganze erwerben, dieser Unterschied aber bei der allgemeinen Gesetzgebung nicht in Anschlag gebracht werden kann: so muß nach den Köpfen derer, die im Besitzstande sind, nicht nach der Größe der Besitzungen, die Zahl der Stimmfähigen zur Gesetzgebung beurtheilt werden.

Es müssen aber auch Alle, die dieses Stimmrecht haben, zu diesem Gesetz der öffentlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen; denn sonst würde zwischen denen, die dazu nicht übereinstimmen, und den ersteren ein Rechtsstreit seyn, der selbst noch eines höheren Rechtsprinzips bedürfte, um entschieden zu werden. Wenn also das Erstere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen, und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), sondern nur der dazu Delegirten, als Repräsentanten des Volks, dasjenige ist, was allein man als erreichbar voraussehen kann; so wird doch selbst der Grundsatz, sich diese Mehrheit genügen zu lassen, als mit allgemeiner Zusammenstimmung, also durch einen Kontrakt, angenommen, der oberste Grund der Errichtung einer Bürgerlichen Verfassung seyn müssen.

Folgerung.

Hier ist nun ein ursprünglicher Kontrakt, auf den allein eine Bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und

ein gemeines Wesen errichtet werden kann. — Allein dieser Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale genannt), als Koalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer blos rechtlichen Gesetzgebung), ist keinesweges als ein Faktum vorauszusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich); gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müßte, daß ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Aktus verrichtet, und eine sichere Nachricht oder ein Instrument davon, uns mündlich oder schriftlich hinterlassen haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger seyn will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmet habe. Denn das ist der Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z. B. daß eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten), so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zusammenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für ge-

recht zu halten: gesetzt auch, daß das Volk jetzt in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde *).

Aber diese Einschränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Gesetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn also ein Volk unter einer gewissen jetzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüßen mit größter Wahrscheinlichkeit urtheilen sollte; was ist für dasselbe zu thun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur seyn: es ist für dasselbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des

*) Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proportionirte Kriegssteuer ausgeschrieben würde, so können diese darum, weil sie drückend ist, nicht sagen, daß sie ungerecht sey, weil etwa der Krieg ihrer Meinung nach, unnöthig wäre: denn das sind sie nicht berechtigt zu beurtheilen; sondern, weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sey, so muß sie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmäßig gelten. Wenn aber gewisse Gutseigenthümer in einem solchen Krige mit Lieferungen belästigt, andere aber desselben Standes damit verschont würden; so sieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem solchen Gesetz nicht zusammenstimmen, und es ist befugt, wider dasselbe wenigstens Vorstellungen zu thun, weil es diese ungleiche Austheilung der Lasten nicht für gerecht halten kann.

gemeinen Wesens für den Unterthan zu erwarten steht; sondern allererst blos vom Rechte, das dadurch einem jeden gesichert werden soll: welches das oberste Princip ist, von welchem alle Maximen, die ein Gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird. In Ansehung der ersteren (der Glückseligkeit) kann gar kein allgemeingültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn, sowohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt, (worin er sie aber setzen soll, kann ihm Niemand vorschreiben) macht alle feste Grundsätze unmöglich, und zum Princip der Gesetzgebung für sich allein untauglich. Der Satz: Salus publica suprema civitatis lex est, bleibt in seinem unverminderten Werth und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut.

Wenn die oberste Macht Gesetze giebt, die zunächst auf die Glückseligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dgl.) gerichtet sind: so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern blos als Mittel, den rechtlichen

Zustand, vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks zu sichern. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt seyn, selbst und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des Gemeinen Wesens gehöre, welcher erforderlich ist, um seine Stärke und Festigkeit so wohl innerlich, als wider äußere Feinde zu sichern; so aber das Volk nicht gleichsam wider seinen Willen glücklich zu machen, sondern nur zu machen, daß es als Gemeines Wesen existire *). In dieser Beurtheilung, ob jene Maaßregel klüglich genommen sey oder nicht, kann nun zwar der Gesetzgeber irren, aber nicht in der, da er sich selbst fragt, ob das Gesetz auch mit dem Rechtsprincip zusammen stimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des ursprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaaße, und zwar a priori, bei der Hand (und darf nicht, wie beim Glückseligkeitsprincip, auf Erfahrungen harren, die ihn von der Tauglichkeit seiner Mittel allererst belehren müssen.) Denn wenn es sich nur nicht widerspricht, daß ein Ganzes Volk zu einem solchen Gesetze zusammenstimme, es mag ihm auch so sauer ankommen wie es wolle; so ist es dem Rechte gemäß. Ist aber ein öffentliches Gesetz diesem

*) Dahin gehören gewisse Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Besten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleißes Anderer befördert werden, weil der Staat ohne Wohlhabenheit des Volks, nicht Kräfte genug besitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerstehen, oder sich selbst als Gemeines Wesen zu erhalten.

gemäß, folglich in Rücksicht auf das Recht untadelich, (irreprehensibel); so ist damit auch die Befugniß zu zwingen, und auf der andern Seite das Verbot, sich dem Willen des Gesetzgebers ja nicht Thätlich zu widersetzen verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Gesetze Effekt giebt, ist auch unwiderstehlich (irresistibel), und es existirt kein rechtlich bestehendes Gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die allen innern Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäß geschehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besitz der Rechte überhaupt seyn können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: daß alle Widersetzlichkeit gegen die oberste Gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im Gemeinen Wesen ist: weil es dessen Grundfeste zerstört. Und dieses Verbot ist unbedingt, so daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt, und sich dadurch des Rechts Gesetzgeber zu seyn, nach dem Begriff des Unterthans, verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerstand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon ist: weil bei einer schon subsistirenden Bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht be-

ständiges Urtheil mehr hat, zu bestimmen: wie jene solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhaupts zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sey? Keiner von beiden kann es, als Richter in seiner eigenen Sache, thun. Also müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischem Diesem und dem Volk entschiede: welches sich widerspricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (jus in casu necessitatis), welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchsten (physischen) Noth Unrecht zu thun, ein Unding ist *), hier eintreten,

*) Es giebt keinen Casus necessitatis, als in dem Fall, wo Pflichten: nämlich unbedingte und (zwar vielleicht große, aber doch) bedingte Pflicht, gegen einander streiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staat durch den Verrath eines Menschen ankömmt, der gegen einen Andern in einem Verhältniß, etwa wie Vater und Sohn stände. Diese Abwendung des Uebels des Ersteren ist unbedingte, die des Unglücks des letzteren aber nur bedingte Pflicht (nämlich so fern er sich nicht eines Verbrechens wider den Staat schuldig gemacht hat). Die Anzeige, die der letztere von der Unternehmung des ersteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem größten Widerwillen, aber durch Noth (nämlich die moralische) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von seinem Brett stößt, um sein eignes Leben zu erhalten, gesagt wird: er habe durch seine Noth (die physische) ein Recht dazu bekommen; so ist das ganz

treten, und zur Hebung des die Eigenmacht des Volks einschränkenden Schlagbaums den Schlüssel hergeben. Denn das Oberhaupt des Staats kann eben so wohl sein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Widerspenstigkeit, als diese ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer soll hier nun entscheiden? Wer sich im Besitz der obersten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das ist gerade das Staatsoberhaupt, dieses kann es allein thun; und Niemand im Gemeinen Wesen kann also ein Recht haben, ihm diesen Besitz streitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche diese Befugniß des Unterthans zur Gegengewalt gegen seinen Obern unter gewissen Umständen behaupten, unter denen ich hier nur den in seinen Lehren des

falsch. Denn, mein Leben zu erhalten, ist nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geschehen kann) einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das Meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, ist unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen Bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniß, die sie dieser Nothhülfe zugestehen, ganz konsequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil diese Strafe der Tod seyn müßte: Es wäre aber ein ungereimtes Gesetz, jemanden den Tod androhen, wenn er sich in gefährlichen Umständen dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

Naturrechts sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen Achenwall anführen will. *) Er sagt: „Wenn „die Gefahr, die dem Gemeinen Wesen aus längerer „Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts droht, „größer ist, als von Ergreifung der Waffen gegen ihn „besorgt werden kann; alsdann könne das Volk jenem „widerstehen, zum Behuf dieses Rechts von seinem „Unterwerfungsvertrag abgehen, und ihn als Tyrannen entthronen.“ Und er schließt darauf: „Es kehr„te das Volk auf solche Art (beziehungsweise auf sei„nen vorigen Oberherrn) in den Naturzustand zurück.“

Ich glaube gern, daß weder Achenwall, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einstimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu so gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beistimmung würden gegeben haben; auch ist kaum zu bezweifeln, daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die Vereinigten Niederlande, oder auch Großbritanien ihre jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung errungen haben, mißlungen wären, die Leser der Geschichte derselben in der Hinrichtung ihrer jetzt so erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher sehen würden. Denn der Ausgang mischt sich gewöhnlich in unsere Beurtheilung der Rechtsgründe, ob zwar jener ungewiß war, diese aber gewiß sind. Es ist aber klar, daß, was die letzteren betrift — wenn man auch ein-

*) Jus Naturae, Editio Vta. Pars posterior, §. 203 — 206.

räumt, daß durch eine solche Empörung dem Landesherrn (der etwa eine joyeuse entrée, als einen wirklichen, zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk, verletzt hätte) kein Unrecht geschähe, — das Volk doch durch diese Art ihr Recht zu suchen, im höchsten Grade Unrecht gethan habe; weil dieselbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfassung unsicher macht, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit (status naturalis), wo alles Recht aufhört, wenigstens Effekt zu haben, einführt. — Nur will ich, bei diesem Hange so vieler wohldenkenden Verfasser dem Volk (zu seinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken: daß dazu theils die gewöhnliche Täuschung, wenn vom Princip des Rechts die Rede ist, das Princip der Glückseligkeit ihren Urtheilen unterzuschieben, die Ursache sey: theils auch, wo kein Instrument eines wirklich dem Gemeinen Wesen vorgelegten, vom Oberhaupt desselben acceptirten; und von beiden sanktionirten, Vertrags anzutreffen ist, sie die Idee von einem ursprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als Etwas, welches **wirklich** geschehen seyn müsse, annahmen, und so dem Volke immer die Befugniß zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm selbst dafür beurtheilten Verletzung nach seinem Gutdünken abzugehen *).

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt seyn: so kann dieses doch alsdann nicht so fort als **Gemeines Wesen**, sondern nur durch Rottirung, entgegenwirken. Denn die bisher bestandene Verfassung war vom Volke zerris-

Man sieht hier offenbar, was das Prinzip der Glückseligkeit (welche eigentlich gar keines bestimmten Princips fähig ist) auch im Staatsrecht für Böses anrichtet, so wie es solches in der Moral thut, auch selbst bei der besten Meinung, die der Lehrer desselben beabsichtigt. Der Souverän will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen, und wird Rebell. Wenn man zu allererst gefragt hätte, was Rechtens ist (wo die Principien a priori feststehen, und kein Empiriker darin pfuschen kann); so würde die Idee des Socialkontrakts in ihrem unbestreitbaren Ansehen bleiben; aber nicht als Faktum (wie Danton will, ohne welches er alle in der wirklich existirenden Bürgerlichen Verfassung befindliche Rechte, und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt), sondern nur

sen; die Organisation aber zu einem neuen Gemeinen Wesen sollte allerst noch geschehen. Hier tritt nun der Zustand der Anarchie mit allen ihren Greueln ein, die wenigstens dadurch möglich sind; und das Unrecht, welches hier geschieht, ist alsdann, das; was eine jede Parthey der andern im Volke zufügt: wie auch aus dem angeführten Beispiel erhellet, wo die aufrührerischen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfassung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche sie verliessen; nämlich von Geistlichen und Aristokraten verzehrt zu werden, statt daß sie unter einem Alle beherrschenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

als Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt. Und man würde einsehen: daß, ehe der allgemeine Wille da ist, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen seinen Gebieter besitze, weil es nur durch diesen rechtlich zwingen kann; ist jener aber da, eben so wohl kein von ihm gegen diesen auszuübender Zwang statt finde, weil es alsdann selbst der oberste Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir sehen auch diese Theorie in der Praxis hinreichend bestätigt. In der Verfassung von Großbrittannien, wo das Volk mit seiner Konstitution so groß thut, als ob sie das Muster für alle Welt wäre, finden wir doch, daß sie von der Befugniß, die dem Volk, im Fall der Monarch den Kontrakt von 1688. übertreten sollte, zusteht, ganz still schweigt; mithin sich gegen ihn, wenn er sie verletzen wollte, weil kein Gesetz hierüber da ist, in Geheim Rebellion vorbehält. Denn daß die Konstitution auf diesen Fall ein Gesetz enthalte, welches die subsistirende Verfassung, von der alle besondern Gesetze ausgehen, (gesetzt auch der Kontrakt sey verletzt) umzustürzen berechtigte: ist ein klarer Widerspruch; weil sie alsdann auch eine öffentlich konstituirte *) Gegenmacht enthalten müßte, mithin

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichsam heimtückisch, verschwiegen werden; am wenigsten das Recht, welches sich das Volk, als ein zur Konstitution gehöriges, anmaßt; weil

noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erstere beschützte, seyn müßte, dann aber auch ein Drittes, welches zwischen Beiden, auf wessen Seite das Recht sey, entschiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder) besorgt wegen einer solchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl schlüge, dem von ihnen weggeschreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlassung der Regierung angedichtet, als sich das Recht der Absetzung desselben angemaßt, wodurch sie die Verfassung in offenbaren Widerspruch mit sich selbst würden versetzt haben.

Wenn man nun bei diesen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch diese Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel schmeichle: so wird man mir hoffentlich auch denjenigen ersparen, daß ich dem Volk zu Gunsten zu viel behaupte, wenn ich sage, daß dieses gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte seyn können.

Hobbes ist der entgegengesetzten Meinung. Nach ihm (de Cive, cap. 7. §. 14.) ist das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann

alle Gesetze derselben, als aus einem öffentlichen Willen entsprungen gedacht werden müssen. Es müßte also, wenn die Konstitution Aufstand erlaubte, diese das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen sey, öffentlich erklären.

dem Bürger nicht Unrecht thun (er mag über ihn verfügen was er wolle). — Dieser Satz würde ganz richtig seyn, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber, so im Allgemeinen, ist der Satz erschrecklich.

Der nicht-widerspenstige Unterthan muß annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urtheilen befugt ist; das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht: so muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugniß zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das Gemeine Wesen zu seyn scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig seyn könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu selbst einflößt, gehalten, (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie nicht ihre

Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn diese Freiheit ihm auch absprechen zu wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille blos dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Dem Oberhaupte aber Besorgniß einzuflößen: daß durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt so viel, als ihm Mißtrauen gegen seine eigene Macht, oder auch Haß gegen sein Volk erwecken.

Das allgemeine Princip aber, wornach ein Volk seine Rechte negativ, d. i. blos zu beurtheilen hat, was von der höchsten Gesetzgebung als mit ihrem besten Willen nicht verordnet, anzusehen seyn möchte, ist in dem Satz enthalten: Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschließen.

Wenn also z. B. die Frage ist: Ob ein Gesetz, das eine gewisse einmal angeordnete kirchliche Verfassung für beständig fortdaurend anbefähle, als von dem eigentlichen Willen des Gesetzgebers (seiner Absicht) ausgehend angesehen werden könne? so frage man sich

zuerst: Ob ein Volk es sich zum Gesetz machen dürfe, daß gewisse einmal angenommene Glaubenssätze und Formen der äußern Religion für immer bleiben sollen: also ob es sich selbst in seiner Nachkommenschaft hindern dürfe, in Religionseinsichten weiter fortzuschreiten, oder etwanige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, daß ein ursprünglicher Kontrakt des Volks, welcher dieses zum Gesetz machte, an sich selbst null und nichtig seyn würde: weil er wider die Bestimmung und Zwecke der Menschheit streitet; mithin ein darnach gegebenes Gesetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem also Gegenvorstellungen gemacht werden können, anzusehen ist. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der obersten Gesetzgebung so verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerstand dagegen aufgeboten werden.

Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit seyn, da jeder, in dem was allgemeine Menschenpflicht betrift, durch Vernunft überzeugt zu seyn verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sey, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe. Der erstere, ohne den letzteren, ist die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornämlich in dem, was den Menschen über-

haupt angeht, einander mitzutheilen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als daß sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äußern läßt?

* * *

Nirgend spricht eine alle reine Vernunftprincipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der Frage über die Erfordernisse zu einer guten Staatsverfassung. Die Ursache ist, weil eine lange bestandene gesetzliche Verfassung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückseligkeit sowohl als ihre Rechte nach dem Zustande zu beurtheilen, in welchem Alles bisher in seinem ruhigen Gange gewesen ist; nicht aber umgekehrt diesen letztern nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu schätzen: vielmehr jenen passiven Zustand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen Bessern zu suchen (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Aerzten zu beherzigen giebt: judicium anceps, experimentum periculosum). Da nun alle lang genug bestandene Verfassungen, sie mögen Mängel haben, welche sie wollen, hierin bei aller ihrer Verschiedenheit einerlei Resultat geben, nämlich mit der, in welcher man ist, zufrieden zu seyn; so gilt, wenn auf das Volkswohlergehen gesehen wird,

eigentlich gar keine Theorie, sondern alles beruht auf einer der Erfahrung folgsamen Praxis.

Giebt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken läßt; und hat dieser Begriff für Menschen, die im Antagonism ihrer Freiheit gegen einander stehen, verbindende Kraft, mithin objective (praktische) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Uebelbefinden das ihnen daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf (wovon die Kenntniß blos auf Erfahrung beruht): so gründet es sich auf Principien a priori (denn, was Recht sey, kann nicht Erfahrung lehren); und es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist.

Hierwider kann nun nichts aufgebracht werden, als: daß, obzwar die Menschen die Idee von ihnen zustehenden Rechten im Kopf haben, sie doch, ihrer Herzenshärtigkeit halber, unfähig und unwürdig wären, darnach behandelt zu werden, und daher eine oberste, blos nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt sie in Ordnung halten dürfe und müsse. Dieser Verzweiflungssprung (salto mortale) ist aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen, und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfte. Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt (wie das Menschenrecht), so sind alle Einflüsse auf die Willkühr der Menschen un-

vermögend, die Freiheit derselben zu bändigen; Aber wenn, neben dem Wohlwollen, das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verwartet, daß seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem conspexere, silent arrectisque auribus adstant. Virgil.)

III.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

In allgemein philanthropischer, d. i. kosmopolitischer Absicht betrachtet *).

Gegen Moses Mendelssohn.

Ist das menschliche Geschlecht im Ganzen zu lieben; oder ist es ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar (um nicht Misanthrop zu werden) alles Gute wünscht, es doch aber nie von ihm erwarten, mithin seine Augen lieber von ihm abwenden muß? Die Beantwortung dieser Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: Sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer

*) Es fällt nicht so fort in die Augen, wie eine allgemein-philantropische Voraussetzung auf eine weltbürgerliche Verfassung, diese aber auf die Gründung eines Völkerrechts hinweise, als einen Zustand, in welchem allein die Anlagen der Menschheit gehörig entwickelt werden können, die unsere Gattung liebenswürdig machen; — Der Beschluß dieser Nummer wird diesen Zusammenhang vor Augen stellen.

zum bessern fortschreiten; und das Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn so können wir die Gattung doch wenigstens in ihrer beständigen Annäherung zum Guten lieben, sonst müßten wir sie hassen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menschenliebe (die alsdann höchstens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens, seyn würde) mag dagegen sagen was sie wolle. Denn was Böse ist und bleibt, vornämlich das in vorsetzlicher wechselseitiger Verletzung der heiligsten Menschenrechte, das kann man — auch bei der größten Bemühung, Liebe in sich zu erzwingen — doch nicht vermeiden zu hassen: nicht gerade um Menschen Uebels zuzufügen, aber doch so wenig wie möglich mit ihnen zu thun haben.

Moses Mendelssohn war der letzteren Meinung (Jerusalem, zweiter Abschnitt, S. 44. bis 47.), die er seines Freundes Lessings Hypothese von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts entgegensetzt. Es ist ihm Hirngespinst: „daß das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken, und sich vervollkommnen solle. — Wir sehen, sagt er, das Menschengeschlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurück zu gleiten.“ (Das ist so recht der Stein des Sisyphus; und man nimmt, auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büßungsort für alte, jetzt

nicht mehr erinnerliche Sünden an.) — „Der Mensch „geht weiter; aber die Menschheit schwankt beständig „zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder; be„hält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden „der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, das„selbe Maaß von Religion und Irreligion, von Tugend „und Laster, von Glückseeligkeit (?) und Elend.“ — Diese Behauptungen leitet er (S. 46.) dadurch ein, daß er sagt: „Ihr wollt errathen, was für Absichten „die Vorsehung mit der Menschheit habe? Schmiedet „keine Hypothesen“ (Theorie, hatte er diese vorher genannt); „schauet nur umher auf das, was wirklich „geschieht, und, wenn Ihr einen Ueberblick auf die „Geschichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was „von jeher geschehen ist. Dieses ist Thatsache; dieses „muß zur Absicht gehört haben, muß in dem Plane „der Weisheit genehmigt, oder wenigstens mit aufge„nommen worden seyn.“

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick ist, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Versuchungen zum Bösen ringen, und ihn dennoch dagegen Stand halten zu sehen: so ist es ein, ich will nicht sagen einer Gottheit, sondern selbst des gemeinsten aber wohldenkenden Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben so tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend

und belehrend seyn; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel; und, wenn die Akteurs es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem andern Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sey. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloßes Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laster ohne Zahl (wenn gleich mit dazwischen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich über einander thürmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne: ist wenigstens nach unseren Begriffen, sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde also annehmen dürfen: daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Kultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Bessern in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseyns begriffen sey, und daß dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen seyn werde. Diese Voraussetzung zu beweisen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derselben muß beweisen. Denn, ich stütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Mensch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moralischen Beschaffenheit so gut, als ich seyn sollte, mithin auch

könnte,

könnte, — so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde (wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muß), und daß so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmäßig vererben könne. Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen meine Hofnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; so kann ich doch, so lange dieses nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (als das liquidum) gegen die Klugheitsregel aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten (als das illiquidum, weil es bloße Hypothese ist) nicht vertauschen; und, so ungewiß ich immer seyn und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sey, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, daß es thunlich sey, Abbruch thun.

Diese Hoffnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl ersprießliches zu thun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluß gehabt; und der gute Mendelssohn mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemühet war. Denn selbst und für sich allein sie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derselben Bahn weiter fort giengen, konn-

ß er vernünftiger Weise nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht so wohl der Uebel, die das menschliche Geschlecht aus Natururſachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich unter einander selbst anthun, erheitert sich doch das Gemüth durch die Aussicht, es könne künftig besser werden: und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe seyn, und die Früchte, die wir zum Theil selbst gesäet haben, nicht einärndten werden. Empirische Beweisgründe wider das Gelingen dieser auf Hofnung genommenen Entschließungen, richten hier nichts aus. Denn daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen ist, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal eine pragmatische oder technische Absicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit aerostatischen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonstrativ-unmöglich ist, Pflicht wird. Ueberdem lassen sich manche Beweise geben, daß das menschliche Geschlecht, im Ganzen, wirklich im unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, ansehnlich Moralisch zum selbst Besseren fortgerückt sey, (kurzdaurende Hemmungen können nichts dagegen beweisen); und daß das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urtheil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man seyn sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr

Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten, und auch wohl beschleunigt werden; so sieht man bald, daß dieser ins unermeßliche Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir thun (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zwecks erfordert wird) von der Vorsehung allein, können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben, und aufs Ganze, als ein solches, welches für sie zu groß ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erstrecken können: vornämlich da sie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem freien Vorsatz schwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allseitige Gewaltthätigkeit und daraus entspringende Noth endlich ein Volk zur Entschließung bringen mußte, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffent-

lichen Gesetze zu unterwerfen, und in eine staatsbürgerliche Verfassung zu treten; so muß auch die Noth aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten; oder, ist ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen ist) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbeiführt, so muß sie diese Noth doch zu einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches Gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist.

Denn da die fortrückende Kultur der Staaten mit dem zugleich wachsenden Hange, sich auf Kosten der Anderen durch List oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf stehendem Fuß und in Disciplin erhaltene, mit stets zahlreicheren Kriegsinstrumenten versehene Heere immer höhere Kosten verursachen muß; indeß die Preise aller Bedürfnisse fortdaurend wachsen, ohne daß ein ihnen proportionirter fortschreitender Zuwachs der sie vorstellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch so lange dauert, daß das Ersparniß während demselben dem Kostenaufwand für den nächsten Krieg gleich käme, wowider Erfindung der Staatsschulden zwar ein sinnreiches,

aber sich selbst zuletzt vernichtendes Hülfsmittel ist: so muß, was guter Wille hätte thun sollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: Daß ein jeder Staat in seinem Inneren so organisirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines Andern, nämlich des Volks, Kosten führt) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg seyn solle oder nicht (wozu freilich die Realisirung jener Idee des ursprünglichen Vertrags nothwendig vorausgesetzt werden muß). Denn dieses wird es wohl bleiben lassen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, blos wörtlicher Beleidigungen willen sich in Gefahr persönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu versetzen. Und so wird auch die Nachkommenschaft (auf die keine von ihr unverschuldete Lasten gewälzt werden), ohne daß eben Liebe zu derselben, sondern nur Selbstliebe jedes Zeitalters die Ursache davon seyn darf, immer zum Besseren, selbst im moralischen Sinn, fortschreiten können: indem jedes Gemeine Wesen, unvermögend einem anderen gewaltthätig zu schaden, sich allein am Recht halten muß, und, daß andere eben so geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieses ist indes nur Meinung und blos Hypothese: ungewiß, wie alle Urtheile, welche zu einer beabsichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unsrer Gewalt steht, die ihr einzig angemessene Naturursache angeben

wollen; und, selbst als eine solche, enthält sie, in einem schon bestehenden Staat, nicht ein Princip für den Unterthan sie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden), sondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menschen, nach der gewöhnlichen Ordnung, eben nicht liegt, von seiner Gewalt willkührlich nachzulassen, gleichwohl es aber in dringenden Umständen doch nicht unmöglich ist; so kann man es für einen den moralischen Wünschen und Hofnungen der Menschen (beim Bewußtseyn ihres Unvermögens) nicht unangemessenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umstände von der Vorsehung zu erwarten: welche dem Zwecke der Menschheit im Ganzen ihrer Gattung zu Erreichung ihrer endlichen Bestimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, so weit sie reichen, einen Ausgang verschaffen werde, welchem die Zwecke der Menschen, abgesondert betrachtet, gerade entgegenwirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, unter einander, verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesammt zu unterjochen; und, statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen.

* * *

Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbstständigkeit, oder seines Eigenthums, einen

Augenblick gesichert. Der Wille, einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da; und die Rüstung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht, als selbst den Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht (nach der Analogie eines Bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menschen) möglich; — Denn ein dauernder allgemeiner Friede, durch die so genannte Balance der Mächte in Europa ist, wie Swifts Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbauet war, daß, als sich ein Sperling drauf setzte, es so fort einfiel, ein bloßes Hirngespinst. — „Aber solchen Zwangsgesetzen, wird man sagen, werden sich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorschlag zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rousseau, noch so artig klingen, so gilt er doch nicht für die Praxis: wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern, als eine pedantisch-kindische aus der Schule hervorgetretene Idee, jederzeit ist verlacht worden."

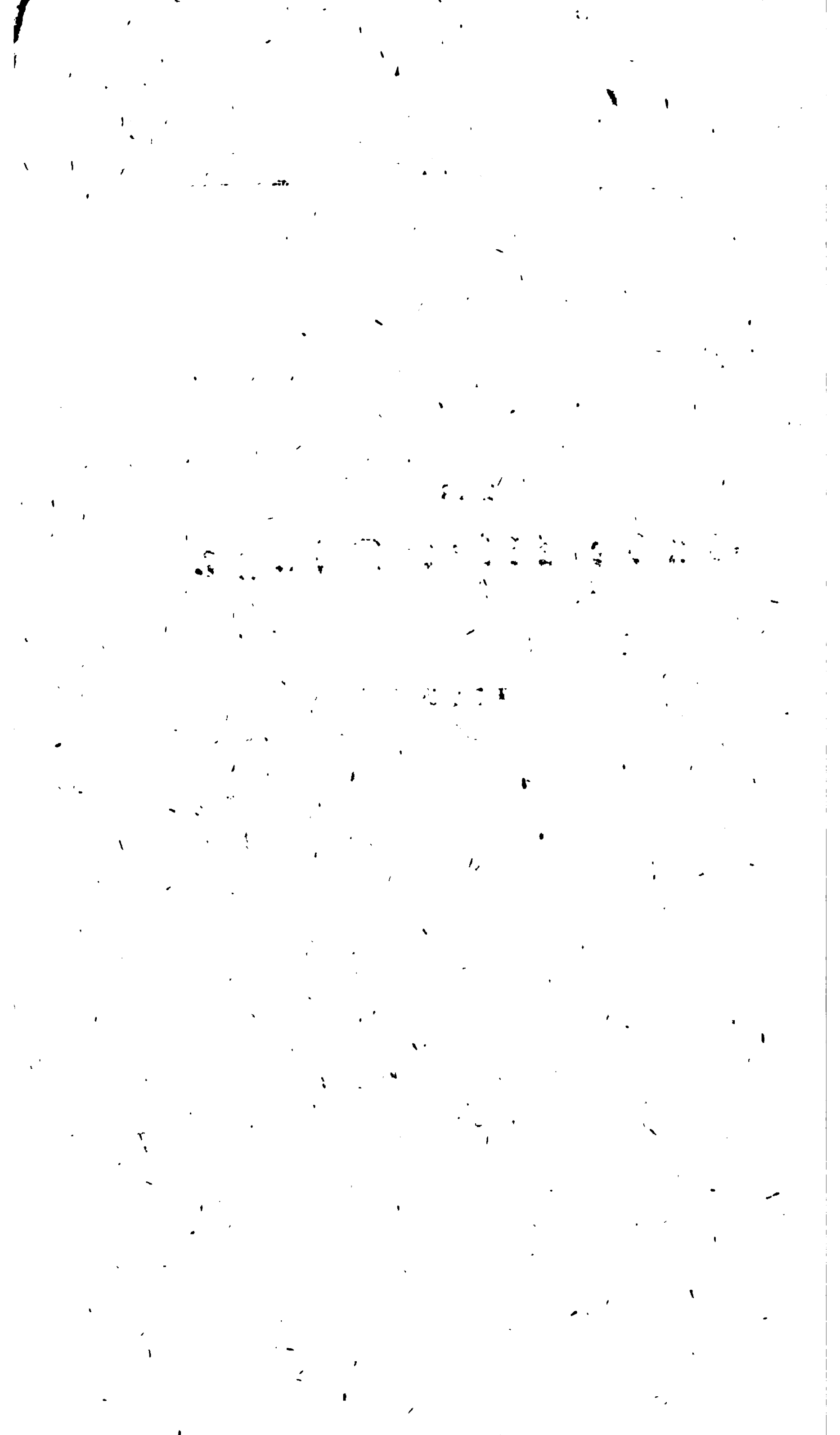
Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das

Verhältniß unter Menschen und Staaten seyn soll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiset, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, daß ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also möglich (in praxi), und daß er seyn kann, anzunehmen; — zugleich aber auch (in subsidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will (fata volentem ducunt, nolentem trahunt). Bei dieser letzteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht: welche, da in ihr immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann, oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen, und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

Das

Ende aller Dinge.

1795.



Das Ende aller Dinge.

Es ist ein, vornämlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen sterbenden Menschen sprechen zu lassen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieser Ausdruck würde in der That nichts sagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern gienge nur immer aus einer in die andre fort. Also muß damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber, sein Daseyn, als Größe betrachtet, doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (duratio Noumenon) gemeint seyn, von der wir uns freilich keinen (als blos negativen) Begriff machen können. Dieser Gedanke hat etwas Grausendes in sich: weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist („Ihn aber hält am ernsten Orte, der nichts zu„rücke läßt, Die Ewigkeit mit starken Armen fest." Haller); und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge

immer widerum darauf zu wenden (nequeunt expleri corda tuendo. Virgil.) Er ist furchtbar-erhaben: zum Theil wegen seiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger als beim hellen Licht zu wirken pflegt. Endlich muß er doch auch mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wundersame Weise verwebt seyn: weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit (diese Idee mag, theoretisch, als Erkenntniß-Erweiterung, betrachtet, objektive Realität haben oder nicht), so wie ihn sich die Vernunft in moralischer Rücksicht selbst macht, verfolgen; stoßen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher Erfahrung: welches Ende aber in der moralischen Ordnung der Zwecke zugleich der Anfang einer Fortdauer eben dieser als übersinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen stehender Wesen ist, die also, und deren Zustand keiner andern als moralischer Bestimmung ihrer Beschaffenheit fähig seyn wird.

Tage sind gleichsam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem was er enthält, das Erzeugniß des vorigen ist. Wie nun das letzte Kind seiner Eltern jüngstes Kind genannt wird; so hat unsre Sprache beliebt, den letzten Tag (den Zeitpunkt, der alle Zeit beschließt) den jüngsten Tag zu nennen. Der jüngste Tag gehört also annoch zur Zeit: denn es geschieht an ihm noch irgend Etwas (nicht zur Ewig-

keit, wo nichts mehr geschieht, weil das Zeitfortsetzung seyn würde, Gehöriges): nämlich Ablegung der Rechnung der Menschen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er ist ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters ist also das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallne Loos so bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausspruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Also enthält der jüngste Tag auch das jüngste Gericht zugleich in sich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende der Welt, so wie sie in ihrer jetzigen Gestalt erscheint, nämlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einsturz dieses Himmels selbst (oder das Entweichen desselben als eines eingewickelten Buchs), das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden sollten: so würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngste Tag seyn; sondern es würden noch verschiedne andre auf ihn folgen. Allein, da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Ursprung nicht von dem Vernünfteln über den physischen, sondern über den moralischen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlaßt wird; der letztere auch allein auf das Uebersinnliche, (welches nur am Moralischen verständlich ist), dergleichen die Idee der Ewigkeit ist, bezogen werden kann: so muß die Vorstellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngsten Tage

kommen sollen, nur als eine Versinnlichung des letztern sammt seinen moralischen, uns übrigens nicht theoretisch begreiflichen, Folgen angesehen werden.

Es ist aber anzumerken, daß es von den ältesten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende Systeme gegeben hat: eines, das der Unitarier derselben, welche allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andre das der Dualisten*); welche einigen Auserwählten die Seeligkeit, allen übrigen aber die ewige Verdamniß zusprechen. Denn ein System, wor-

*) Ein solches System war in der Altpersisch n Religion (des Zoroaster) auf der Voraussetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urwesen, dem Guten Princip, Ormuzd, und dem Bösen, Arihman, gegründet. — Sonderbar ist es: daß die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitz der deutschen Sprache, entfernten Länder, in der Benennung dieser beiden Urwesen, deutsch ist. Ich erinnere mich bei Sonnerat gelesen zu haben, daß in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Princip Godeman (welches Wort in dem Namen Darius Codomannus auch zu liegen scheint) genannt werde; und da das Wort Arihman mit dem arge Mann sehr gleich lautet, das jetzige Persische und eine Menge ursprünglich deutscher Wörter enthält: so mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforscher seyn, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtschaft dem Ursprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehn. (Man s. Sonnerat's Reise, Buch 2, Kap. 2.)

nach Alle verdammt zu seyn bestimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil sonst kein rechtfertigender Grund da wäre, warum sie überhaupt wären erschaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eignem Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiß, den Mängeln desselben abzuhelfen, als es zu zerstören. — Den Dualisten steht indeß immer eben dieselbe Schwierigkeit, welche hinderte, sich eine ewige Verdammung aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geschaffen, wenn er nur daseyn sollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger ist als gar nicht seyn.

Zwar, so weit wir es einsehen, so weit wir uns selbst erforschen können, hat das dualistische System aber nur unter einem höchstguten Urwesen), in praktischer Absicht, für jeden Menschen, wie er sich selbst zu richten hat (obgleich nicht, wie er Andre zu richten befugt ist) einen überwiegenden Grund in sich: denn, so viel er sich kennt, läßt ihm die Vernunft keine andre Aussicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus seinem bisher geführten Lebenswandel sein eignes Gewissen am Ende des Lebens eröfnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an sich selbst, objektiv gültigen, theoretischen Satz daraus zu machen, dazu ist es, als bloßes Vernunfturtheil, bei weitem nicht hinreichend. Denn welcher Mensch kennt sich selbst, wer kennt Andre so durch und durch, um zu entscheiden: ob, wenn er von den

Ursachen seines vermeintlich wohlgeführten Lebenwandels Alles, was man Verdienst des Glücks nennt, als sein angebornes gutartiges Temperament, die natürliche größere Stärke seiner obern Kräfte (des Verstandes und der Vernunft, um seine Triebe zu zähmen) überdem auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicherweise viele Versuchungen ersparte, die einen Andern trafen; wenn er dies Alles von seinem wirklichen Charakter absonderte, (wie er das denn, um diesen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muß, weil er es, als Glücksgeschenk, seinem eignen Verdienst nicht zuschreiben kann); wer will dann entscheiden, sage ich, ob vor dem allsehenden Auge eines Weltrichters ein Mensch, seinem innern moralischen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem Andern habe, und es so vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel seyn dürfte, bei dieser oberflächlichen Selbsterkenntniß, zu seinem Vortheil über den moralischen Werth (und das verdiente Schicksal) seiner selbst so wohl als Anderer irgend ein Urtheil zu sprechen. — Mithin scheint das System des Unitariers sowohl, als des Dualisten, beides als Dogma betrachtet, das spekulative Vermögen der menschlichen Vernunft gänzlich zu übersteigen, und Alles uns dahin zurückführen, jene Vernunftideen schlechterdings nur auf die Bedingungen des praktischen Gebrauchs einzuschränken. Denn wir sehen doch nichts vor uns, das uns von unserm Schicksal in einer künftigen Welt jetzt schon belehren könnte, als das Urtheil unsers eignen Gewissens, d. i. was unser gewärtiger moralischer Zustand,

so

so weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftigerweise urtheilen läßt; das nämlich, welche Principien unsers Lebenswandels wir bis zu dessen Ende in uns herrschend gefunden haben (sie seyen die des Guten oder des Bösen), auch nach dem Tode fortfahren werden, es zu seyn; ohne daß wir eine Abänderung derselben in jener Zukunft anzunehmen, den mindesten Grund haben. Mithin müßten wir uns auch der jenem Verdienste oder dieser Schuld angemessenen Folgen, unter der Herrschaft des guten oder des bösen Princips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rücksicht es folglich weise ist, so zu handeln, als ob ein andres Leben, und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtigen endigen, samt seinen Folgen, beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sey. In praktischer Absicht wird also das zunehmende System das Dualistische seyn müssen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretischer und blos spekulativer, den Vorzug verdiene: zumal da das Unitarische zu sehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen scheint.

Warum erwarten aber die Menschen überhaupt ein Ende der Welt? und wenn dieses ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den größten Theil des menschlichen Geschlechts)? ... Der Grund des erstern scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, daß die Dauer der Welt nur sofern einen Werth hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseyns gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schö-

pfung ihnen zwecklos zu seyn scheint: wie ein Schauspiel das gar keinen Ausgang hat, und keine vernünftige Absicht zu erkennen giebt. Das letztere gründet sich auf der Meinung von der verderbten Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts *), die bis zur Hofnungs-

*) Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen) ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften, Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen 1) Als ein Wirthshaus (Karavanserai), wie jener Derwisch sie ansieht: wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefaßt seyn muß, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) als ein Zuchthaus; welcher Meinung die Brahmanischen, Tibetanischen und andre Weisen des Orients, (auch sogar Plato) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verstoßner, Geister, jetzt Menschlicher oder Thier-Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein jeder für sich seine eignen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geschicklichkeit und Macht das thun zu können, für die größte Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt werden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell, und einem Persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaars, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen waren, deren Ueberfluß, nach ihrem Ge-

losigkeit groß sey; welchem ein Ende und zwar ein schreckliches Ende zu machen, die einzige der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit (dem größten Theil der Menschen nach) anständige Maaßregel sey. — Daher sind auch die *Vorzeichen des jüngsten Tages* (denn wo läßt es eine durch große Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der schrecklichen Art. Einige sehen sie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen, und dem allgemeinen Verlust von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenenden sich entzündenden blutigen Kriegen u. s. w. mit einem Worte, an dem moralischen Verfall und der schnellen Zunahme aller Laster, sammt den sie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie sie wähnen, die vorige Zeit

nuß, sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen ließ. Da unsre ersten Eltern sich nun gelüsten ließen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu kosten; so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein andrer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „Das ist der Abtritt für das ganze Universum,“ sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sey nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen.

nie sah. Andre dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberschwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Ursache, die Menschen die Last ihrer Existenz, ob sie gleich selbst die Ursache derselben sind. Der Grund davon scheint mir hierin zu liegen. — Natürlicherweise eilt, in den Fortschritten des menschlichen Geschlechts, die Kultur der Talente, die Geschicklichkeit des Geschmacks (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit) der Entwicklung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für Sittlichkeit sowohl als physisches Wohl: weil die Bedürfnisse viel stärker anwachsen, als die Mittel sie zu befriedigen. Aber die sittliche Anlage der Menschheit, die (wie Horazens poena, pede claudo) ihr immer nachhinkt, wird sie, die in ihrem eilfertigen Lauf sich selbst verfängt und oft stolpert, (wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf) dereinst überholen; und so sollte man, selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hofnung nähren können, daß der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieser heroische Glaube an die Tugend scheint doch, subjektiv, keinen so allgemeinkräftigen Einfluß auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen

mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

* * *

Anmerkung. Da wir es hier blos mit Ideen zu thun haben (oder damit spielen) die die Vernunft sich selbst schaft, wovon die Gegenstände, (wenn sie deren haben) ganz über unsern Gesichtskreis hinausliegen, die indeß, obzwar für das spekulative Erkenntniß überschwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzugrübeln, sondern wie wir sie zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze zu denken haben (wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objektive praktische Realität bekommen); — so haben wir ein freies Feld vor uns, dieses Produkt unsrer eignen Vernunft: den allgemeinen Begriff von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhältniß, das er zu unserm Erkenntnißvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm stehenden zu klassifiziren.

Diesem nach wird das Ganze 1) in das natürliche *) Ende aller Dinge, nach der Ordnung mora-

*) Natürlich (formaliter) heißt, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sey, mithin

lischer Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir also (in praktischer Absicht) wohl verstehen können, 2) in das mystische (übernatürliche) Ende derselben, in der Ordnung der wirkenden Ursachen, von welchen wir nichts verstehen, 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns selbst, dadurch, daß wir den Endzweck mißverstehen, herbeigeführt wird, eingetheilt, und in drei Abtheilungen vorgestellt werden: wovon die erste so eben abgehandelt worden, und nun die zwei noch übrigen folgen.

* * *

In der Apokalypse (X. 5, 6.) „hebt ein Engel seine Hand auf gen Himmel, und schwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erschaffen hat u. s. w.: daß hinfort keine Zeit mehr seyn soll."

Wenn man nicht annimmt, daß dieser Engel „mit seiner Stimme von sieben Donnern" (V. 3.) habe Unsinn schreien wollen, so muß er damit gemeint haben, daß hinfort keine Veränderung seyn soll;

auch der moralischen, (also nicht immer blos der physischen) nothwendig folgt. Ihm ist das Nichtnatürliche, welches entweder das Uebernatürliche, oder das Widernatürliche seyn kann, entgegengesetzt. Das Nothwendige aus Naturursachen würde auch als materialiter-natürlich (physisch-nothwendig) vorgestellt werden.

denn wäre in der Welt noch Veränderung, so wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieser statt finden kann, und, ohne ihre Voraussetzung gar nicht denkbar ist.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenstände der Sinne, vorgestellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können: weil wir uns selbst unvermeidlich in Widersprüche verfangen, wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen; welches hier dadurch geschieht, daß der Augenblick, der das Ende der erstern ausmacht, auch der Anfang der andern seyn soll, mithin diese mit jener in eine und dieselbe Zeitreihe gebracht wird, welches sich widerspricht.

Aber wir sagen auch, daß wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken: nicht darum weil wir etwa von ihrer Größe irgend einen bestimmbaren Begriff haben — denn das ist unmöglich, da ihr die Zeit, als Maaß derselben, gänzlich fehlt; — sondern jener Begriff ist, weil, wo es keine Zeit giebt, auch kein Ende Statt hat, blos ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unserm Erkenntniß nicht um einen Fußbreit weiter kommen, sondern nur gesagt werden will, daß der Vernunft in (praktischer) Absicht auf den Endzweck, auf dem Wege beständiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann: ob zwar auch, wenn sie es mit dem Princip des Stillstandes und der Unveränderlichkeit des Zustandes der Welt-

wesen versucht, sie sich eben so wenig in Ansehung ihres theoretischen Gebrauchs genug thun, sondern vielmehr in gänzliche Gedankenlosigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als sich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beständigen Fortschreiten, zum Endzweck zu denken, bei welchem die Gesinnung (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, sondern etwas Uebersinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich ist) bleibt und beharrlich dieselbe ist. Die Regel des praktischen Gebrauchs der Vernunft dieser Idee gemäß, will also nichts weiter sagen, als: wir müssen unsre Maxime so nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Verändrungen vom Guten zum Bessern, unser moralischer Zustand, der Gesinnung nach, (der homo Noumenon, „dessen Wandel im Himmel ist") gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre.

Daß aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Verändrung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert: der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjekte stehend, und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseyns, und der Größe desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein solches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich scheinen: weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, doch über-

haupt etwas denken muß; Denken aber ein Reflektiren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann. — Die Bewohner der andern Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer dasselbe Lied ihr Hallelujah, oder ewig eben dieselben Jammertöne anstimmen (XIX. 1 — 6.; XX. 15): wodurch der gänzliche Mangel alles Wechsels in ihrem Zustande angezeigt werden soll.

Gleichwohl ist diese Idee, so sehr sie auch unsre Fassungskraft übersteigt, doch mit der Vernunft in praktischer Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moralisch-physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuß annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut; so kann er doch (selbst im Bewußtseyn der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes (des sittlichen sowohl als physischen) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweise gegen den bessern, in den zu treten er in Bereitschaft steht; und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck, ist doch zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob sie zwar von dem größern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht Statt finden lassen, die er sich nur dadurch, daß der

Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanentem d. i. praktischen Gebrauch begnügt, sondern gern im Transscendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse), wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Gränzen dieser eingeschränkten zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokium von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewußtseyn, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, Sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern, mit geschlossenen Augen, anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheism (der Tibetaner und andrer oestlichen Völker); und der aus der metaphysischen Sublimirung desselben in der Folge erzeugte Spinozism: welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in eben dieselbe) nahe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben mögten, welche denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge

ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat.

* * *

Das Ende aller Dinge, die durch der Menschen Hände gehen, ist, selbst bei ihren guten Zwecken Thorheit: das ist, Gebrauch solcher Mittel zu ihren Zwecken, die diesen gerade zuwider sind. Weisheit, d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Maaßregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht sichtbarlich entgegen zu handeln, ist das, was man etwa menschliche Weisheit nennen könnte. Diese Sicherung aber wider Thorheit, die der Mensch nur durch Versuche und öftere Veränderung seiner Plane zu erlangen hoffen darf, ist mehr „ein Kleinod, welchem auch der beste Mensch nur „nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möch„te;“ wovon er aber niemals sich die eigenliebige Ueberredung darf anwandeln lassen, vielweniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widersinnigen, Entwürfe zu schicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll zu machen; so, daß man wohl ausrufen kann: Arme Sterbliche, bei euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!

Wenn es indeß mit diesen Versuchen doch endlich einmal so weit gediehen ist, daß das Gemeinwesen fähig und geneigt ist, nicht blos den hergebrachten frommen Lehren, sondern auch der durch sie erleuchteten praktischen Vernunft (wie es zu einer Religion auch schlechterdings nothwendig ist) Gehör zu geben; wenn die (auf menschliche Art) Weisen unter dem Volk nicht durch unter sich genommene Abreden (als ein Klerus), sondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin größtentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweisen, daß es ihnen um Wahrheit zu thun sey; und das Volk auch im Ganzen (wenn gleich noch nicht im kleinsten Detail), durch das allgemein gefühlte nicht auf Auktorität gegründete Bedürfniß der nothwendigen Anbauung seiner moralischen Anlage, daran Interesse nimmt: so scheint nichts rathsamer zu seyn, als Jene nur machen und ihren Gang fortsetzen zu lassen, da sie einmal, was die Idee betrift der sie nachgehn, auf gutem Wege sind: was aber den Erfolg aus den zum besten Endzweck gewählten Mitteln betrift, da dieser, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiß bleibt, ihn der Vorsehung zu überlassen. Denn, man mag so schwergläubig seyn wie man will, so muß man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen nach aller menschlichen Weisheit (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muß) genommenen Mitteln mit Gewißheit voraus zu sehn, eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man sei-

nen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: Schon oft ist gesagt worden, der gegenwärtige Plan ist der beste; bei ihm muß es von nun an auf immer bleiben, das ist jetzt ein Zustand für die Ewigkeit. „Wer (nach diesem Begriffe) gut „ist, der ist immerhin gut, und wer (ihm zuwider) „böse ist, ist immerhin böse“ (Apokal. XXII, 11.): gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge, schon jetzt eingetreten seyn könne; — und gleichwohl sind seitdem immer neue Plane, unter welchen der neueste oft nur die Wiederherstellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an mehr letzten Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir so sehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Versuch zu machen, bewußt, daß ich, wozu freilich keine große Erfindungskraft gehört, lieber rathen mögte: die Sachen so zu lassen, wie sie zuletzt standen, und beinahe ein Menschenalter hindurch sich als erträglich gut in ihren Folgen bewiesen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder großem oder doch unternehmendem Geiste seyn mögte; so sey es mir erlaubt, nicht sowohl, was sie zu thun, sondern wogegen zu verstoßen sie sich ja in Acht zu nehmen hätten, weil sie sonst ihrer eignen Absicht (wenn sie auch die beste wäre) zuwider handeln würden, bescheidentlich anzumerken.

Das Christenthum hat, aus der größten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdiges in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst; nämlich der sittlichen Verfassung, die Er stiftete; denn jene läßt sich nur aus dieser folgern.) Die Achtung ist ohne Zweifel das Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe Statt findet; ob man gleich ohne Liebe doch große Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjektiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch thun werde, nicht blos nach dem objektiven, was er thun soll; so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen): denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf diese, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht sehr viel zu rechnen seyn mögte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Christenthum noch irgend eine Auktorität (wäre es auch die Göttliche) hinzuthut, die Absicht derselben

mag auch noch so wohlmeinend, und der Zweck auch wirklich noch so gut seyn; so ist doch die Liebenswürdigkeit desselben verschwunden: denn es ist ein Widerspruch, Jemanden zu gebieten, daß er etwas nicht allein thue, sondern es auch gern thun solle.

Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe, zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt sie auch hervor; weil der Stifter desselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eignen wohlverstandnen Willen, d. i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.

Es ist also die liberale Denkungsart — gleichweit entfernt vom Sklavensinn, und von Bandenlosigkeit — wovon das Christenthum für seine Lehre Effekt erwartet, durch die es die Herzen der Menschen für sich zu gewinnen vermag, deren Verstand schon durch die Vorstellung des Gesetzes ihrer Pflicht erleuchtet ist. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen die Gesetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich also der Lehrer desselben auch Strafen ankündigt, so ist das doch nicht so zu verstehen, wenigstens ist es der eigenthümlichen Beschaffenheit des Christenthums nicht angemessen, es so zu erklären, als sollten diese die Triebfedern werden, seinen Geboten Folge zu leisten, denn sofern würde es

aufhören, liebenswürdig zu seyn. Sondern, man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Gesetzgebers entspringende Warnung, sich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Uebertretung des Gesetzes entspringen müßte (denn: lex est res surda et inexorabilis. Livius.) auslegen; weil nicht das Christenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, sondern das Gesetz hier droht: welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, selbst nicht der Willkühr des Schöpfers, die Folge derselben so oder anders zu entscheiden, überlassen ist.

Wenn das Christenthum Belohnungen verheißt (z. B. „Seid frölich und getrost, es wird Euch im „Himmel alles wohl vergolten werden;") so muß das nach der liberalen Denkungsart nicht so ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu dingen: denn da würde das Christenthum wiederum für sich selbst nicht liebenswürdig seyn. Nur ein Ansinnen solcher Handlungen, die aus uneigennützigen Bewegründen entspringen, kann gegen den, welcher das Ansinnen thut, dem Menschen Achtung einflößen, ohne Achtung aber giebt es keine wahre Liebe. Also muß man jener Verheißung nicht den Sinn beilegen, als sollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefesselt wird, richtet sich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, son-

dern

dern blos nach der Gütigkeit des Willens dessen, der geneigt ist es zu ertheilen: sollte er auch etwa nicht dazu vermögend seyn, oder durch andre Bewegründe, welche die Rücksicht auf das allgemeine Weltbeste mit sich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Daß die moralische Liebenswürdigkeit, welche das Christenthum bei sich führt, die durch manchen äußerlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öftern Wechsel der Meinungen, immer noch durchgeschimmert, und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es sonst hätte treffen müssen, und welche (was merkwürdig ist) zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto hellern Lichte zeigt, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menschen erhalten könne, ist nie aus der Acht zu lassen.

Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, daß es aufhörte liebenswürdig zu seyn (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auktorität bewaffnet würde): so müßte, weil in moralischen Dingen keine Neutralität (noch weniger Koalition entgegengesetzter Principien) Statt findet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz

gegründetes) ob zwar kurzes Regiment anfangen: alsdenn aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu seyn zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt seyn würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten.

Etwas
über den
Einfluß des Mondes
auf die Witterung.

Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung.

Herr Hofrath Lichtenberg in Göttingen sagt, in seiner aufgeweckten und gedankenreichen Manier, irgendwo in seinen Schriften: „Der Mond sollte zwar „nicht auf die Witterung Einfluß haben; er hat aber „doch darauf Einfluß."

Aber der Satz: „Er sollte ihn nicht haben." Denn wir kennen nur zwei Vermögen, wodurch er in so großer Entfernung auf unsre Erde Einfluß haben kann: sein Licht *), welches er, als ein von der Sonne er-

*) Bei Gelegenheit der anzumerkenden Schwächen des Mondlichts, in Vergleichung so gar nur mit dem eigenen strahlenden Licht eines Fixsterns, den der Mond zu verdecken in Bereitschaft steht, sey es mir erlaubt, zu einer Beobachtung des um die genauere Kenntniß der Gestalt der Weltkörper, so verdienten Hrn. O. A. Schröter in Lilienthal (Astronom. Abhandl. 1793, S. 193.) eine muthmaßliche Erklärung hinzuthun. „Aldebaran (heißt es) verschwand nicht sofort durch Vorrückung des Mondes: und (indem Hr. S. beides, Mondrand und Aldebaran, mit erwünschter Schärfe sah) war er reichlich 2 bis 3 Sekunden lang, vor dem Mondrande

leuchteter Körper, reflektirt; und seine Anziehungs-kraft, die, als Ursache der Schwere, ihm mit aller

auf der Scheibe sichtbar: da er dann, ohne daß man einige Lichtabnahme noch einen veränderten Durchmesser an ihm bemerkte, so plötzlich verschwand, daß über dem Verschwinden selbst bei weitem keine ganze, sondern etwa nur eine halbe Sekunde Zeit, wenigstens gewiß nicht viel darüber, verstrich." Diese Erscheinung ist meiner Meinung nach, nicht einer optischen Täuschung, sondern der Zeit zuzuschreiben, die das Licht bedarf, um von dem Stern in der Weite des Mondes bis zur Erde zu kommen, welche etwa $1\frac{1}{2}$ Sekunden beträgt, innerhalb welcher der Aldebaran schon durch den Mond verdeckt war. Ob nun über dem Besinnen: daß der Stern schon innerhalb der Mondsfläche (nicht blos in Berührung mit ihr) gesehen werde, imgleichen über der Wahrnehmung und dem Bewußtseyn, daß er nun verschwunden sey, nicht die übrigen $\frac{1}{2}$ einer Sekunde (die eigentlich nicht zur Beobachtung gehören) vergangen seyn mögen; die wahre also und die vermeinte, obzwar unvermeidliche, Schein-Beobachtung zusammen nicht etwa die 2 Sekunden (als so viel Hr. S. allenfalls einräumt) austragen: muß dem eigenen Urtheil dieses scharfsichtigen und geübten Beobachters überlassen werden.

Nach anderweitigen bewunderswürdigen Entdekkungen eben desselben, die Struktur der Mondfläche betreffend, scheint die uns zugekehrte Hälfte des Mondes ein einer ausgebrannten vulkanischen Schlacke ähnlicher und unbewohnbarer Körper zu seyn. Wenn man aber annimmt, daß die Eruptionen der elastischen Materien aus dem Innern desselben, so lange er

Materie gemein ist. Von beiden können wir sowohl die Gesetze, als auch, durch ihre Wirkungen, die Grade ihrer Wirksamkeit hinreichend angeben, um die Veränderungen die sie zur Folge haben, aus jenen, als

noch im Zustande der Flüssigkeit war, sich mehr nach der der Erde zugekehrten, als von ihr abgekehrten Seite gewandt haben (welches, da der Unterschied der Anziehungen der ersteren von der des Mittelpunkts des Mondes größer ist, als der zwischen der Anziehung des Mittelpunkts und der abgekehrten Seite, und elastische in einem Flüßigen aufsteigende Materien desto mehr sich ausdehnen, je weniger sie gedrückt werden, beim Erstarren dieses Weltkörpers auch größere Höhlungen im Inwendigen desselben auf der ersteren, als der letzteren Hälfte hat zurück lassen müssen); so wird man sich gar wohl denken können, daß der Mittelpunkt der Schwere mit dem der Größe dieses Körpers nicht zusammentreffen, sondern zu der abgekehrten Seite hin liegen werde, welches dann zur Folge haben würde, daß Wasser und Luft, die sich etwa auf diesem Erdtrabanten befinden mögten, die erstere Seite verlassen, und, indem sie auf die zweite abflossen, diese dadurch allein bewohnbar gemacht hätten. — Ob übrigens die Eigenschaft desselben, sich in derselben Zeit um seine Axe zu drehen, in welcher er seinen Kreislauf macht, aus der nämlichen Ursache (nämlich dem Unterschied der Anziehung beider Hälften bei einem Monde, der um seinen Planeten läuft, wegen seiner viel größern Nahheit zum letzteren, als der des Planeten zur Sonne) allen Monden als eigen angenommen werden dürfe: muß denen, die in der Attraktionstheorie bewanderter sind, zu entscheiden überlassen werden.

Ursachen zu erklären; neue verborgene Kräfte aber zum Behuf gewisser Erscheinungen auszudenken, die mit den schon bekannten nicht in genugsam durch Erfahrung beglaubigter Verbindung stehen, ist ein Wagstück, das eine gesunde Naturwissenschaft nicht leichtlich einräumt. So wird sie z. B. sich der angeblichen Beobachtung, daß in den Mondschein gelegte Fische eher, als die im Schatten desselben liegenden, faulen, sehr weigern: da jenes Licht, selbst durch die größten Brenngläser oder Brennspiegel zusammengedrängt, doch auf das allerempfindlichste Thermometer nicht die mindeste merkliche Wirkung thut; — für die Beobachtung aber, des durch den Mondeseinfluß sehr beschleunigten Todes der Fieberkranken in Bengalen, zur Zeit einer Sonnenfinsterniß, doch einige Achtung haben: weil die Anziehung des Mondes (die sich zu dieser Zeit mit der Sonne vereinigt) ihr Vermögen, auf die Körper der Erde sehr merklich zu wirken, durch andere Erfahrungen unzweideutig darthut.

Wenn es also darauf ankömmt a priori zu entscheiden: ob der Mond auf Witterungen Einfluß habe oder nicht, so kann von dem Licht, welches er auf die Erde wirft, nicht die Rede seyn; und es bleibt folglich nur seine Anziehungskraft (nach allgemeinen Gravitationsgesetzen) übrig, woraus diese Wirkung auf die Atmosphäre erklärlich seyn müßte. Nun kann seine unmittelbare Wirkung durch diese Kraft nur in der Vermehrung oder Verminderung der Schwere der Luft bestehen; diese aber, wenn sie merklich seyn soll, muß

sich am Barometer beobachten lassen. Also würde obiger Ausspruch (A) so lauten: Die mit den Mondsstellungen regelmäßig zusammenstimmenden Veränderungen des Barometerstandes lassen sich nicht aus der Attraktion dieses Erdtrabanten begreiflich machen. Denn

1) Läßt sich a priori darthun: daß die Mondesanziehung, sofern dadurch die Schwere unsrer Luft vermehrt oder vermindert werden mag, viel zu klein sey, als daß diese Veränderung am Barometer bemerkt werden könnte (Lulofs Einleitung zur mathemat. und physik. Kenntniß der Erdkugel, §. 312.): man mag sich nun die Luft blos als flüssiges (nicht elastisches) Wesen denken, wo ihre Oberfläche, bei der durch des Mondes Anziehung veränderten Richtung der Schwere derselben, völlig Wasserpaß halten: oder zugleich, wie sie es wirklich ist, als elastische Flüssigkeit, wo noch die Frage ist, ob ihre gleichdichten Schichten in verschiednen Höhen auch da noch im Gleichgewicht bleiben würden, welches letztere zu erörtern aber hier nicht der Ort ist.

2) Beweiset die Erfahrung diese Unzulänglichkeit der Mondesanziehung zur merklichen Veränderung der Luftschwere. Denn sie müßte sich, wie die Ebbe und Fluth, in 24 Stunden zweimal am Barometer zeigen; wovon aber nicht die mindeste Spur wahrgenommen wird *).

*) Man muß sich nur richtige Begriffe von der Wirkung der Anziehungen des Mondes und der Sonne machen,

B der Gegensatz; „Der Mond hat gleichwohl einen (theils am Barometer bemerklichen, theils sonst

sofern sie unmittelbaren Einfluß auf den Barometerstand haben mögen. Wenn das Meer (und so auch die Atmosphäre) fluthet, und so die Säulen dieses Flüssigen höher werden: so stellen sich manche vor, das Gewicht derselben (so wie der Druck der Luft aufs Barometer) müsse, nach der Theorie, größer (mithin der Barometerstand höher) werden; aber es ist gerade umgekehrt. Die Säulen steigen nur darum, weil sie durch die äußere Anziehung leichter werden; da sie nun im offenen Meere niemals Zeit genug bekommen, die ganze Höhe zu erreichen, die sie vermöge jener Anziehungen annehmen würden, wenn Mond und Sonne in der Stellung ihres größten vereinigten Einflusses stehen bleiben: so muß an dem Orte der größten Fluth der Druck des Meeres (und so auch der Druck der Luft aufs Barometer) kleiner, mithin auch der Barometerstand niedriger, zur Ebbezeit aber höher seyn. — Sofern stimmen also die Regeln des Toaldo gar wohl mit der Theorie zusammen; daß nämlich das Barometer in den Syzygien im Fallen, in den Quadraturen aber im Steigen sey: wenn die letztere es nur begreiflich machen könnte, wie die Anziehungen jener Himmelskörper überhaupt auf den Barometerstand merklichen Einfluß haben können.

Was aber den außerordentlich hohen Stand der See in Meerengen und langen Busen, vornämlich zur Zeit der Springfluth, betrift, so kommt dieser bei unserer Aufgabe gar nicht in Anschlag: weil er nicht unmittelbar und hydrostatisch von der Anziehung, sondern nur unmittelbar durch eine von je-

sichtbaren) Einfluß auf die Witterung." — Die Witterung (temperies äeris) enthält zwei Stücke: Wind und Wetter. Das leztere ist entweder blos sichtbar: als heller, theils reiner, theils mit Wolken bestreueter, theils bezogener Himmel; oder auch fühlbar kalt oder warm, feucht oder trocken, im Einathmen erfrischend oder beklemmend. Denselben Wind begleiten nicht immer, doch oft, die nämliche Witterung; ob eine lokale, die Luftmischung und mit ihr die Witterung abändernde, Ursache einen gewissen Wind, oder dieser die Witterung, herbeiführe, ist nicht immer auszumachen: und mit demselben Barometerstande, wenn er auch mit der Mondsstellung nach einer gewissen Regel in Harmonie wäre, kann doch verschiedenes Wetter verbunden seyn. — Indeß, wenn der Windwechsel sich nach dem Mondwechsel sowohl für sich, als auch in Verbindung mit dem Wechsel der vier Jahrszeiten, richtet; so hat der Mond doch (direkt oder indirekt) Einfluß auf die Witterung: wenn sich gleich nach ihm das Wetter nicht bestimmen läßt, mithin die ausgefundenen Regeln mehr dem Seemann als dem Landmann brauchbar seyn sollten. — Es zeigen sich aber zu dieser Behauptung wenigstens vorläu-

ner Veränderung herrührende Strombewegung, also hydraulisch, bewirkt wird; und so mag es auch wohl mit den Winden beschaffen seyn, wenn sie, durch jene Anziehung in Bewegung gesetzt, durch Vorgebirge, Seestraßen, und ihnen allein offen bleibende Engen, in einem Inselmeer zu streichen genöthigt werden.

sig hinreichende Analogien, welche, wenn sie gleich nicht astronomisch-berechneten Kalendergesetzen gleichkommen, doch als Regeln, um auf jene bei künftigen meteorologischen Beobachtungen Rücksicht zu nehmen, Aufmerksamkeit verdienen. Nämlich:

1) Zur Zeit des neuen Lichts bemerkt man fast allemal wenigstens Bestrebungen der Atmosphäre, die Richtung des Windes zu verändern, die dahin ausschlagen, daß er entweder, nach einigem Hin- und Herwanken, sich wieder in seine alte Stelle begiebt, oder (wenn er vornämlich den Kompaß in der Richtung der täglichen Sonnenbewegung ganz oder zum Theil durchgelaufen hat) eine Stelle einnimmt, in welcher er den Monat hindurch herrschend bleibt.

2) Vierteljährig, zur Zeit der Solstitien und Aequinoctien und des auf sie zunächst folgenden Neulichts, wird diese Bestrebung noch deutlicher wahrgenommen; und, welcher Wind nach demselben die ersten zwei bis drei Wochen die Oberhand hat, der pflegt auch das ganze Quartal hindurch der herrschende zu seyn.

Auf diese Regeln scheinen auch die Wettervorhersagungen im Kalender seit einiger Zeit Rücksicht genommen zu haben. Denn, wie der gemeine Mann selbst bemerkt haben will, sie treffen doch jetzt besser ein, wie vor diesem: vermuthlich, weil die Verfasser desselben jetzt auch den Toaldo hierbei zu Rathe ziehen mögen.

So war es am Ende doch wohl gut, daß der Anschlag, Kalender ohne Aberglauben (eben so wenig wie der rasche Entschluß eines Williams, öffentlichen Religionsvortrag ohne Bibel) in Gang zu bringen, keinen Erfolg hatte. Denn nun wird der Verfasser jenes Volksbuchs, um der Leichtgläubigkeit des Volks nicht bis zu dessen gänzlichem Unglauben und daraus folgendem Verlust seines zum häufigen Absatz nöthigen Kredits zu mißbrauchen, genöthigt, den bisher aufgefundenen obgleich noch nicht völlig gesicherten Regeln der Witterung nachzugehen, ihnen allmählich mehr Bestimmung zu verschaffen, und sie der Gewißheit der Erfahrung wenigstens näher zu bringen: so daß das vorher aus Aberglauben blindlings Angenommene endlich wohl in einen nicht blos vernünftigen, sondern selbst über die Gründe vernünftelnden, Glauben übergehen kann. — Daher mag den Zeichen: Gut Pflanzen, Gut Bauholzfällen, ihr Platz im Kalender noch immer bleiben; weil, ob dem Monde, wie auf das Reich der organisirten Natur überhaupt, so insbesondere aufs Pflanzenreich, nicht wirklich ein merklicher Einfluß zustehe, so ausgemacht noch nicht ist, und philosophische Garten- und Forstkundige dadurch aufgefordert werden, auch diesem Bedürfniß des Publikums wo möglich Genüge zu thun. Nur die Zeichen, die den gemeinen Mann zur Pfuscherei an seiner Gesundheit verleiten können, müßten ohne Verschonen weggelassen werden.

Hier ist nun zwischen der Theorie, die dem Monde ein Vermögen abspricht, und der Erfahrung die es ihm zuspricht, ein Widerstreit.

Ausgleichung dieses Widerstreits.

Die Anziehung des Mondes, also die einzige bewegende Kraft desselben, wodurch er auf die Atmosphäre, und allenfalls auch auf Witterungen, Einfluß haben kann, wirkt direct auf die Luft nach statischen Gesetzen, d. i. so fern diese eine wägbare Flüssigkeit ist. Aber hiedurch ist der Mond viel zu unvermögend, eine merkliche Veränderung am Barometerstande, und, sofern die Witterung von der Ursache desselben unmittelbar abhängt, auch an dieser zu bewirken, mithin sollte (nach A) er sofern keinen Einfluß auf Witterung haben. — Wenn man aber eine weit über die Höhe der wägbaren Luft sich erstreckende (eben dadurch auch der Veränderung durch stärkere Mondesanziehung besser ausgesetzte), die Athmosphäre bedeckende, imponderable Materie (oder Materien) annimmt: die, durch des Mondes Anziehung bewegt, und dadurch mit der untern Luft zu verschiednen Zeiten vermischt, oder von ihr getrennt, der Affinität mit der letzteren wegen (also nicht durch ihr Gewicht) die Elastizität derselben theils zu verstärken, theils zu schwächen, und so mittelbar (nämlich im erstern Fall durch den bewirkten Abfluß der gehobenen Luftsäulen, im zweiten durch den Zufluß der Luft zu den

erniedrigten) ihr Gewicht zu verändern vermag *); so wird man es möglich finden, daß der Mond in di=

*) Diese Erklärung geht zwar eigentlich nur auf die Korrespondenz der Witterung mit dem Barometerstande (also auf A); und es bleibt noch übrig, die der Winde mit den Mondsaspekten und den Jahreszeiten (nach B.), bei allerlei Wetter- und Barometerstande, aus demselben Prinzip zu erklären (wobei immer wohl zu merken ist, daß schlechterdings nur vom Einfluß des Mondes, und allenfalls auch dem viel kleineren der Sonne, aber nur durch ihre Anziehung, nicht durch die Wärme, die Rede sey). Da ist nun befremdlich, daß der Mond in den genannten astronomischen Punkten über verschiedene, doch in einerlei Breite belegene, Länder, Wind und Wetter auf verschiedne Art stellt und vorherbestimmt. Weil aber verschiedene Tage, ja Wochen zu Feststellung und Bestimmung des herrschenden Windes erfordert werden, in welcher Zeit die Wirkungen der Mondesanziehung auf das Gewicht der Luft, mithin aufs Barometer, einander aufheben müßten, und also keine bestimmte Richtung desselben hervorbringen können; so kann ich mir jene Erscheinung nicht anders auf einige Art begreiflich machen, als daß ich mir viele außer und nebeneinander, oder auch innerhalb einander (sich einschließende), kreis- oder wirbelförmige, durch des Mondes Anziehung bewirkte, den Wasserhosen analogische Bewegungen, jener über die Atmosphäre hinausreichenden imponderablen Materie denke: welche, nach Verschiedenheit des Bodens (der Gebirge, der Gewässer, selbst der Vegetation auf demselben) und dessen chemischer Gegenwirkung, den Einfluß derselben auf die Atmosphäre in demselben Parallelzirkel

rekt auf Veränderung der Witterung (nach B), aber eigentlich nach chemischen Gesetzen haben könne. — Zwischen dem Satz aber: Der Mond hat direkt keinen Einfluß auf die Witterung, und dem Gegensatze er hat indirekt einen Einfluß auf dieselbe, — ist kein Widerspruch.

Diese imponderable Materie wird vielleicht auch als inkoerzibel (unsperrbar) angenommen werden müssen: das ist als eine solche, die von andern Materien nicht anders als dadurch, daß sie mit ihnen in chemischer Verwandtschaft steht (dergleichen mit der magnetischen und dem alleinigen Eisen Statt findet), gesperrt werden kann, durch alle übrigen aber frei hindurch wirkt; wenn man die Gemeinschaft der Luft der höheren (jovialischen), über die Region der Blitze hinausliegenden, Regionen mit der Unterirdischen (vulkanischen) tief unter den Gebirgen befindlichen, die sich in manchen Meteoren nicht undeutlich offenbart, in Erwägung zieht. Vielleicht gehört dahin, auch die Luftbeschaffenheit, welche einige Krankheiten, in gewissen Ländern, zu gewisser Zeit, epidemisch (eigentlich grassirend) macht, und die ihren Einfluß nicht blos auf ein Volk von Menschen, sondern auch ein Volk von gewissen Arten von Thieren oder

verschieden machen können. Aber hier verläßt uns die Erfahrung zu sehr, um mit erträglicher Wahrscheinlichkeit auch nur zu meinen.

der Gewächsen beweiset, deren Lebensprincip Hr. Dr. Schäffer in Regensburg, in seiner scharfsinnigen Schrift über die Sensibilität, nicht in ihnen, sondern in einer durchdringenden, jener analogischen, äußeren Materie setzt.

* * *

Dieses „Etwas" ist also nur klein, und wohl wenig mehr, als das Geständniß der Unwissenheit: welches aber, seitdem uns ein de Lüc bewiesen hat, daß wir, was eine Wolke, und wie sie möglich sey, (eine Sache, die vor 20 Jahren kinderleicht war) gar nicht einsehen, nicht mehr sonderlich auffallen und befremden kann. Geht es uns doch hiemit eben so, wie mit dem Katechism, den wir in unsrer Kindheit auf ein Haar inne hatten, und zu verstehen glaubten, den wir aber, je älter und überlegender wir werden, desto weniger verstehen, und deshalb noch einmal in die Schule gewiesen zu werden wohl verdienten: wenn wir nur Jemanden (außer uns selbst) auffinden könnten, der ihn besser verstände.

Wenn aber Hr. de Lüc von seiner Wolke hofft: ihre fleißigere Beobachtung könne uns noch dereinst wichtige Aufschlüsse in der Chemie verschaffen; so ist daran wohl nicht zu denken, sondern dieses ward ver-

muthlich den Antiphlogistikern nur so in den Weg geworfen. Denn die Fabrik derselben liegt wohl in einer Region, wohin wir nicht gelangen können, um daselbst Experimente zu machen; und man kann vernünftigerweise viel eher erwarten, daß die Chemie für die Meteorologie, als daß diese für jene, neue Aufschlüsse schaffen werde.

Zu

Sömmering,

über

das Organ der Seele.

1796.



Sömmering über das Organ der Seele.

„Sie legen mir, Würdiger Mann! Ihr vollendetes Werk über ein gewisses Princip der Lebenskraft in thierischen Körpern, welches, von Seiten des bloßen Warnehmungsvermögens, das unmittelbare Sinnenwerkzeug (πρῶτον Αἰσθητήριον), von Seiten der Vereinigung aller Wahrnehmungen aber in einem gewissen Theile des Gehirns, der gemeinsame Empfindungsplatz (sensorium commune) genannt wird, zur Beurtheilung vor; welche Ehre, so fern sie mir, als einem in der Naturkunde nicht ganz Unbewanderten, zugedacht wird, ich mit allem Dank erkenne. — Es ist aber damit noch eine Anfrage an die Metaphysik verbunden (deren Orakel, wie man sagt, längst verstummt ist); und das setzt mich in Verlegenheit, ob ich diese Ehre annehmen soll oder nicht: denn es ist darin auch die Frage vom Sitz der Seele (sedes animae) enthalten, so wohl in Ansehung ihrer Sinnenempfänglichkeit (facultas sensitive percipiendi) als auch ihres Bewegungsvermögens (facultas locomotiva.) Mithin wird ein Responsum gesucht, über das zwei Facul-

täten wegen ihrer Gerichtsbarkeit (das forum competens) in Streit gerathen können, die medicinische, in ihrem anatomisch-physiologischen, mit der philosophen, in ihrem psychologisch-metaphysischen Fache, wo, wie bei allen Coalitionsversuchen, zwischen denen, welche auf empirische Principien alles gern gründen wollen, und denen, welche zu oberst Gründe a priori verlangen, (ein Fall, der sich in den Versuchen der Vereinigung der reinen Rechtslehre mit der Politik, als empirisch-bedingter, imgleichen der reinen Religionslehre mit der geoffenbarten, gleichfalls als empirisch-bedingter, noch immer zuträgt) Unannehmlichkeiten entspringen, die lediglich auf den Streit der Facultäten beruhen, für welche die Frage gehöre, wenn bei einer Universität (als alle Weisheit befassender Anstalt) um ein Responsum angesucht wird. — Wer es in dem gegenwärtigen Falle dem Mediciner als Physiologen zu Dank macht, der verdirbt es mit dem Philosophen als Metaphysiker, und umgekehrt, wer es diesem recht macht, verstößt wider den Physiologen.

Eigentlich ist es aber der Begriff von einem Sitz der Seele, welcher die Uneinigkeit der Facultäten über das gemeinsame Sinnenwerkzeug veranlaßt, und den man daher besser thut, ganz aus dem Spiel zu lassen; welches um desto mehr mit Recht geschehen kann, da er eine locale Gegenwart, die dem Dinge, was blos Objekt des innern Sinnes, und so fern nur nach Zeitbedingungen bestimmbar ist, ein Raumsver-

hältniß beilege, verlanget, aber eben damit sich selbst widerspricht, anstatt daß eine virtuelle Gegenwart, welche blos für den Verstand gehört, eben darum aber auch nicht örtlich ist, einen Begriff abgiebt, der es möglich macht, die vorgelegte Frage (vom sensorium commune) blos als physiologische Aufgabe zu behandeln. — Denn wenn gleich die meisten Menschen das Denken im Kopfe zu fühlen glauben, so ist das doch blos ein Fehler der Subreption, nämlich das Urtheil über die Ursache der Empfindung an einem gewissen Orte (des Gehirns) für die Empfindung der Ursache an diesem Orte zu nehmen, und die Gehirnspuren von den auf dasselbe geschehenen Eindrücken nachher, unter dem Namen der materiellen Ideen (des Cartes), die Gedanken nach Associationsgesetzen begleiten zu lassen: die, ob sie gleich sehr willkührliche Hypothesen sind, doch wenigstens keinen Seelensitz nothwendig machen, und die physiologische Aufgabe nicht mit der Metaphysik bemengen. — Wir haben es also nur mit der Materie zu thun, welche die Vereinigung aller Sinnen-Vorstellungen im Gemüth *) möglich macht. — Die einzige aber, die

*) Unter Gemüth versteht man nur, das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende, und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen (animus) noch nicht die Substanz (anima), nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahirt; wodurch das gewonnen wird, daß wir in Ansehung des denkenden Subjektes nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen,

sich dazu (als sensorium commune) qualificirt, ist, nach der durch Ihre tiefe Zergliederungskunde gemachten Entdeckung, in der Gehirnhöle enthalten, und blos Wasser: als das unmittelbare Seelenorgan, welches die daselbst sich endigenden Nervenbündel einerseits von einander sondert, damit sich die Empfindungen durch dieselben nicht vermischen, andrerseits eine durchgängige Gemeinschaft unter einander bewirkt, damit nicht einige, ob zwar von demselben Gemüth empfangen, doch außer dem Gemüth wären, (welches ein Widerspruch ist.)

Nun tritt aber die große Bedenklichkeit ein: daß, da da Wasser, als Flüssigkeit, nicht füglich als organisirt gedacht werden kann, gleichwohl aber ohne Organisation, d. i. ohne zweckmäßige, und in ihrer Form beharrliche Anordnung der Theile, keine Materie sich zum unmittelbaren Seelenorgan schickt, jene schöne Entdeckung ihr Ziel noch nicht erreiche.

Flüssig ist eine stetige Materie, deren jeder Theil innerhalb dem Raum, den diese einnimmt, durch die

als die es mit dem reinen Bewußtseyn und der Einheit desselben a priori, in der Zusammensetzung gegebener Vorstellungen mit dem Verstande, zu thun hat, sondern, indem wir in der Physiologie bleiben, es nur mit der Einbildungskraft zu thun haben, deren Anschauung (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes, als empirischer Vorstellungen) Eindrücke im Gehirn (eigentlich habitus der Reproduction) correspondirend und zu einem Ganzen der innern Selbstanschauung gehörend, angenommen werden können.

kleinste Kraft aus ihrer Stelle beweget werden kann. Diese Eigenschaft scheint aber dem Begriff einer organisirten Materie zu widersprechen, welche man sich als Maschine, mithin als starre*), dem Verrücken ihrer Theile (mithin auch der Aenderung ihrer innern Configuration mit einer gewissen Kraft widerstehende Materie denkt; sich aber jenes Wasser zum Theil flüssig, zum Theil starr, denken, (wie etwa die Crystallfeuchtigkeit im Auge): würde die Absicht, warum man jene Beschaffenheit des unmittelbaren Sinnorgans annimmt, um die Function desselben zu erklären, auch zum Theil zernichten.

Wie wäre es, wenn ich statt der mechanischen, auf Nebeneinanderstellung der Theile zu Bildung einer gewissen Gestalt beruhenden, eine dynamische Organisation vorschlüge, welche auf chemischen (so wie jene auf mathematischen) Principien beruhet, und so mit der Flüssigkeit jenes Stoffs zusammen bestehen kann? — So wie die mathematische Theilung eines Raums und der ihn einnehmenden Materie (z. B. der Gehirnhöhle und des sie erfüllenden Wassers) ins Unendliche geht, so mag es auch mit der chemischen als dynamischen Theilung (Scheidung verschiedener Materie wechselseitig von einander aufgelöseter Arten)

*) Dem Flüssigen (fluidum) muß eigentlich das Starre (rigidum), wie es auch Euler im Gegensatz mit dem ersteren braucht, entgegengesetzt werden. Dem Soliden ist das Hohle entgegenzusetzen.

beschaffen seyn, daß sie, so viel wir wissen, gleichfalls ins Unendliche (in indefinitum geht). — Das reine bis vor Kurzem noch für chemisches Element gehaltene, gemeine Wasser wird jetzt durch pneumatische Versuche in zwei verschiedene Luftarten geschieden.

Jede dieser Luftarten hat, außer ihrer Basis, noch den Wärmestoff in sich, der sich vielleicht wiederum von der Natur in Lichtstoff und andere Materie zersetzen läßt, so wie ferner das Licht in verschiedene Farben, u. s. w. Nimmt man noch dazu, was das Gewächsreich aus jenem gemeinen Wasser für eine unermeßliche Mannigfaltigkeit von zum Theil flüchtigen Stoffen, vermuthlich durch Zersetzung und andere Art der Verbindung, hervorzubringen weiß: so kann man sich vorstellen, welche Mannigfaltigkeit von Werkzeugen die Nerven an ihren Enden in dem Gehirnwasser (das vielleicht nichts mehr als gemeines Wasser seyn mag) vor sich finden, um dadurch für die Sinnenwelt empfänglich und wechselseitig wiederum auch auf sie wirksam zu seyn.

Wenn man nun als Hypothese annimmt: daß dem Gemüth im empirischen Denken, d. i. im Auflösen und Zusammensetzen gegebener Sinnenvorstellungen, ein Vermögen der Nerven untergelegt sey, nach ihrer Verschiedenheit das Wasser der Gehirnhöhle in jene Urstoffe zu zersetzen, und so, durch Entbindung des einen oder des andern derselben, verschiedene Empfindungen spielen zu lassen (z. B. die des Lichts, vermittelst des gereizten Sehenervens, oder des Schalls, durch den

Gehörnerven, u. s. w.), so doch, daß diese Stoffe, nach aufhörendem Reiz, so fort wiederum zusammenflößen; so könnte man sagen, dieses Wasser werde continuirlich organisirt, ohne doch jemals organisirt zu seyn: wodurch dann doch eben dasselbe erreicht wird, was man mit der beharrlichen Organisation beabsichtigte, nämlich die collective Einheit aller Sinnenvorstellungen in einem gemeinsamen Organ (sensorium commune), aber nur nach seiner chemischen Zergliederung begreiflich zu machen.

Aber die eigentliche Aufgabe, wie sie nach Hallern vorgestellt wird, ist hiermit doch nicht aufgelöst, sie ist nicht blos physiologisch, sondern sie soll auch zum Mittel dienen, die Einheit des Bewußtseyns seiner selbst (welche dem Verstande angehört) im Raumesverhältnisse der Seele zu den Organen des Gehirns (welches zum äußern Sinne gehört), mithin den Sitz der Seele, als ihre locale Gegenwart, vorstellig zu machen, welches eine Aufgabe für die Metaphysik, für diese aber nicht allein unauflöslich, sondern auch an sich widersprechend ist. — Denn wenn ich den Ort meiner Seele, d. i. meines absoluten Selbsts, irgendwo im Raume anschaulich machen soll, so muß ich mich selbst durch eben denselben Sinn wahrnehmen, wodurch ich auch die mich zunächst umgebende Materie wahrnehme; so wie dieses geschieht, wenn ich meinen Ort in der Welt als Mensch bestimmen will, nämlich, daß ich meinen Körper in Verhältniß auf andere Körper außer mir betrachten muß. — Nun kann die Seele sich nur

durch den innern Sinn, den Körper aber (es sey inwendig oder äußerlich) nur durch äußere Sinne wahrnehmen, mithin sich schlechterdings keinen Ort bestimmen, weil sie sich zu diesem Behuf zum Gegenstand ihrer eigenen äußeren Anschauung machen und sich außer sich selbst versetzen müßte; welches sich widerspricht. — Die verlangte Auflösung also der Aufgabe vom Sitz der Seele, die der Metaphysik zugemuthet wird, führt auf eine unmögliche Größe ($\sqrt{-2}$); und man kann dem, der sie unternimmt, mit dem Terenz zurufen: nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias; indeß es dem Physiologen, dem die bloße dynamische Gegenwart, wo möglich, bis zur unmittelbaren verfolgt zu haben genügt, auch nicht verargt werden kann, den Metaphysiker zum Ersatz des noch Mangelnden aufgefordert zu haben.

Von
einem neuerdings erhobenen
vornehmen Ton
in der Philosophie.

1796.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.

Der Name der Philosophie ist, nachdem er seine erste Bedeutung: einer wissenschaftlichen Lebensweisheit, verlassen hatte, schon sehr früh als Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker, in Nachfrage gekommen, für welche sie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses vorstellte. — Den Asceten in der Makarischen Wüste hieß ihr Mönchsthum die Philosophie. Der Alchemist nannte sich philosophus per ignem. Die Logen alter und neuer Zeiten sind Adepten eines Geheimnisses durch Tradizion, von welchem sie uns mißgünstigerweise nichts aussagen wollen (philosophus per initiationem). Endlich sind die neuesten Besitzer desselben diejenigen, welche es in sich haben, aber unglücklicherweise es nicht aussagen, und durch Sprache allgemein mittheilen können (philosophus per inspirationem). Wenn es nun ein Erkenntniß des Uebersinnlichen (das, in theoretischer Absicht, allein ein wahres Geheimniß ist) gäbe, welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist; so würde doch ein solches aus demselben, als einem Vermögen der

Erkenntniß durch Begriffe, demjenigen weit nachstehen, welches als ein Vermögen der Anschauung unmittelbar durch den Verstand wahrgenommen werden könnte: denn der diskursive Verstand muß vermittelst der ersteren viele Arbeit zu der Auflösung, und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Principien verwenden, und viele Stufen mühsam besteigen, um im Erkenntniß Fortschritte zu thun, statt dessen eine intellektuelle Anschauung den Gegenstand unmittelbar, und auf einmal fassen, und darstellen würde. — Wer sich also im Besitz der letztern zu seyn dünkt, wird auf den erstern mit Verachtung herabsehen; und umgekehrt, ist die Gemächlichkeit eines solchen Vernunftgebrauchs eine starke Verleitung ein dergleichen Anschauungsvermögen dreist anzunehmen, imgleichen eine darauf gegründete Philosophie bestens zu empfehlen: welches sich auch aus dem natürlichen selbstsüchtigen Hange der Menschen, dem die Vernunft schweigend nachsieht, leicht erklären läßt.

Es liegt nämlich nicht blos in der natürlichen Trägheit, sondern auch in der Eitelkeit der Menschen (einer mißverstandenen Freiheit), daß die, welche zu leben haben, es sey reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müssen, um zu leben, sich für Vornehme halten. — Der Araber oder Mongole verachtet den Städter, und dünkt sich vornehm in Vergleichung mit ihm: weil das Herumziehen in den Wüsten mit seinen Pferden und Schaafen mehr Belustigung als Arbeit ist. Der

Wald-

Waldtunguse meint seinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er sagt: „Daß du dein Vieh selber erziehen magst wie der Buräte!“ Dieser giebt die Verwünschung weiter ab, und sagt: „Daß du den Acker bauen magst wie der Russe!“ Der Letztere wird vielleicht, nach seiner Denkungsart sagen: „Daß du am Weberstuhl sitzen magst, wie der Deutsche!“ — Mit einem Wort: Alle dünken sich vornehmer, nach dem Maaße als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen: und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, daß sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverholen und öffentlich aufkündigt: und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daß sie sich mit denen, welche — schulmäßig — von der Kritik ihres Erkenntnißvermögens zum dogmatischen Erkenntniß langsam und bedächtig fortzuschreiten sich verbunden halten, in Eine Linie zu stellen gar nicht gemeint sind, sondern — Geniemäßig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres, alles das, was Fleiß nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr, zu leisten im Stande sind. Mit Wissenschaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwissenschaft, alte Geschichte, Sprachkunde u. s. w., selbst mit der Philosophie, sofern sie sich auf methodische Entwicklung und systematische Zusammenstellung der Begriffe einzulassen genöthigt ist, kann mancher wohl auf pe-

dantische Art stolz thun; aber keinem andern, als dem Philosophen der Anschauung, der nicht durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses sich von unten hinauf, sondern sie überfliegend, durch eine ihm nichts kostende Apotheose von oben herab demonstrirt, kann es einfallen, vornehm zu thun: weil er da aus eigenem Ansehen spricht, und Keinem deshalb Rede zu stehen verbunden ist.

Und nun zur Sache selbst.

Plato, eben so gut Mathematiker als Philosoph, bewunderte an den Eigenschaften gewisser geometrischer Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zu einer Mannigfaltigkeit der Auflösung eines und desselben Problems, (wie etwa in der Lehre von geometrischen Oertern) aus einem Princip, gleich als ob die Erfordernisse zur Konstruktion gewisser Größenbegriffe absichtlich in sie gelegt seyn, obgleich sie als nothwendig, a priori eingesehen und bewiesen werden können. Zweckmäßigkeit ist aber nur durch Beziehung des Gegenstandes auf einen Verstand, als Ursache, denkbar. S. Kr. d. U. S. 271.

Da wir nun mit unserm Verstande, als einem Erkenntnißvermögen durch Begriffe, das Erkenntniß nicht über unsern Begriff a priori erweitern können, (welches doch in der Mathematik wirklich geschieht); so mußte Plato Anschauungen a priori für uns Men-

schen annehmen, welche aber nicht in unserm Verstande ihren ersten Ursprung hätten, denn unser Verstand ist nicht ein Anschauungs-, nur ein discursives-, oder Denkungsvermögen, sondern in einem solchen, der zugleich Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem Göttlichen Verstande, welche Anschauungen direkt, dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unsere Anschauung aber dieser göttlichen Ideen (denn eine Anschauung a priori mußten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen synthetischer Sätze a priori in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten) sey uns nur indirekt, als der Nachbilder (ectypa) gleichsam der Schattenbilder aller Dinge, die wir a priori synthetisch erkennen, mit unsrer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieser Ideen, durch Vergessenheit ihres Ursprungs bei sich geführt habe, zu Theil geworden; als eine Folge davon, daß unser Geist (nun Seele genannt) in einen Körper gestoßen worden, von dessen Fesseln sich allmälich loszumachen, jetzt das edle Geschäft der Philosophie seyn müsse *).

*) Plato verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens konsequent. Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?“ Hätte er damals auf das rathen können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat: daß es allerdings Anschauungen a priori aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (unter dem Namen des Rau-

Wir müssen aber auch nicht den Pythagoras vergessen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt ist, um über das metaphysische Princip seiner Philosophie etwas Sichres auszumachen. Wie bei Plato die Wunder der Gestalten (der Geometrie), so erweckten bei Pythagoras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anschein einer gewissen Zweckmäßigkeit, und eine in die Beschaffenheit derselben gleichsam absichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflösung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anschauung a priori (Raum und Zeit) und nicht blos ein

mes und der Zeit) gäbe, daß daher alle Gegenstände der Sinne von uns blos als Erscheinungen, und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik a priori bestimmen können, nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjektive) unserer Sinnlichkeit sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter, gelten; so würde er die reine Anschauung (deren er bedurfte, um sich das synthetische Erkenntniß a priori begreiflich zu machen) nicht im göttlichen Verstande, und dessen Urbildern aller Wesen, als selbstständiger Objekte, gesucht, und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben. — Denn das sah er wohl ein: daß, wenn er in der Anschauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Objekt an sich selbst empirisch anschauen zu können behaupten wollte, das geometrische Urtheil und die ganze Mathematik bloße Erfahrungswissenschaft seyn würde; welches der Nothwendigkeit widerspricht, die (neben der Anschaulichkeit) gerade das ist, was ihr einen so hohen Rang unter allen Wissenschaften zusichert:

diskursives Denken vorausgesetzt werden muß, die Aufmerksamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um sich die Möglichkeit, nicht blos der Erweiterung unserer Größenbegriffe überhaupt, sondern auch der besondern und gleichsam geheimnißreichen Eigenschaften derselben begreiflich zu machen. — Die Geschichte sagt, daß ihn die Entdeckung des Zahlverhältnisses unter den Tönen, und des Gesetzes, nach welchem sie allein eine Musik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: daß, weil in diesem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwissenschaft) eben sowohl das Princip der Form derselben (und zwar, wie es scheint, a priori, seiner Nothwendigkeit wegen) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anschauung einer Natur, die durch einen über sie herrschenden Verstand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun ist nichts die Sinne belebender als die Musik; das belebende Princip im Menschen aber ist die Seele; und da Musik, nach Pythagoras, blos auf wahrgenommenen Zahlverhältnissen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Princip im Menschen, die Seele, zugleich ein freies sich selbst bestimmendes Wesen ist: so läßt sich seine Definition derselben: anima est numerus se ipsum movens, vielleicht verständlich machen, und einigermaßen rechtfertigen; wenn man annimmt, daß er durch dieses Vermögen sich selbst zu bewegen, ihren Unterschied von der Materie, als die an sich leblos, und nur durch etwas

Aeußeres bewegbar ist, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war also die Mathematik, über welche Pythagoras sowohl als Plato philosophirten, indem sie alles Erkenntniß a priori (es mögte nun Anschauung oder Begriff enthalten) zum Intellektuellen zählten, und durch diese Philosophie auf ein Geheimniß zu stoßen glaubten, wo kein Geheimniß ist: nicht, weil die Vernunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, daß sie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige schön genannte Eigenschaften des Zirkels (wie man im Montucla nachsehen kann) aufstellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm diese Eigenschaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit zu enthalten scheinen? so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden, als: Quaerit delirus quod non respondet Homerus. Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiermit selbst; z. B.: Was macht, daß das rationale Verhältniß der drei Seiten eines rechtwinklichen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5, seyn kann? Aber der über eine mathematische Aufgabe Philosophirende glaubt hier auf ein Geheimniß zu stoßen, und eben darum etwas Ueberschwenglich-Großes zu sehen, wo er nichts sieht; und setzt gerade darin, daß er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen noch Andern mittheilen

kann, die ächte Philosophie (philosophia arcani), wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet im Gefühl und Genuß zu schwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender ist, als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben; wobei aber auch Armuth und Hoffarth die belachenswerthe Erscheinung geben, die Philosophie in einem vornehmen Ton sprechen zu hören.

Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (so wie beide vorige) als Metaphysiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniß a priori in ihre Elemente, und als Vernunftkünstler sie wieder daraus (den Kategorien) zusammenzusetzen; dessen Bearbeitung, so weit sie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob sie zwar im Fortschreiten verunglückte, dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte) auch aufs Uebersinnliche auszudehnen, bis wohin seine Kategorien nicht zulangen: wo es nöthig war, das Organ des Denkens in sich selbst, die Vernunft, nach den zwei Feldern derselben, dem theoretischen und praktischen, vorher einzutheilen und zu messen, welche Arbeit aber spätern Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philosophiren (bei dem man der Philosophie entbehren kann) anhören und würdigen.

Aeußeres bewegbar ist, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war also die Mathematik, über welche Pythagoras sowohl als Plato philosophirten, indem sie alles Erkenntniß a priori (es mögte nun Anschauung oder Begriff enthalten) zum Intellektuellen zählten, und durch diese Philosophie auf ein Geheimniß zu stoßen glaubten, wo kein Geheimniß ist: nicht, weil die Vernunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, daß sie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige schön genannte Eigenschaften des Zirkels (wie man im Montucla nachsehen kann) aufstellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm diese Eigenschaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit zu enthalten scheinen? so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden, als: Quaerit delirus quod non respondet Homerus. Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiermit selbst; z. B.: Was macht, daß das rationale Verhältniß der drei Seiten eines rechtwinklichen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5, seyn kann? Aber der über eine mathematische Aufgabe Philosophirende glaubt hier auf ein Geheimniß zu stoßen, und eben darum etwas Ueberschwenglich-Großes zu sehen, wo er nichts sieht; und setzt gerade darin, daß er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen noch Andern mittheilen

kann, die ächte Philosophie (philosophia arcani), wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet im Gefühl und Genuß zu schwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender ist, als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben; wobei aber auch Armuth und Hoffarth die belachenswerthe Erscheinung geben, die Philosophie in einem vornehmen Ton sprechen zu hören.

Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (so wie beide vorige) als Metaphysiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniß a priori in ihre Elemente, und als Vernunftkünstler sie wieder daraus (den Kategorien) zusammenzusetzen; dessen Bearbeitung, so weit sie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob sie zwar im Fortschreiten verunglückte, dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte) auch aufs Uebersinnliche auszudehnen, bis wohin seine Kategorien nicht zulangen: wo es nöthig war, das Organ des Denkens in sich selbst, die Vernunft, nach den zwei Feldern derselben, dem theoretischen und praktischen, vorher einzutheilen und zu messen, welche Arbeit aber spätern Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philosophiren (bei dem man der Philosophie entbehren kann) anhören und würdigen.

Daß vornehme Personen philosophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muß ihnen zur größten Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoß wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuß der bürgerlichen Gleichheit herablassen *). — Daß aber seyn wollende Philosophen

*) Es ist doch ein Unterschied zwischen Philosophiren und den Philosophen machen. Das letztere geschieht im vornehmen Ton, wenn der Despotism über die Vernunft des Volks (ja wohl gar über seine eigene) durch Fesselung an einen blinden Glauben, für Philosophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel," imgleichen, „an das dem Apostaten Julian zum Possen unter dem Schutt von Jerusalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer"; welcher für die eigentliche ächte Philosophie ausgegeben, und das Gegentheil derselben „der Köhlerunglaube' genannt wird, (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Ansehung der ihnen zugetragenen Märchen, sehr ungläubisch zu seyn:) wozu dann auch die Versicherung kommt, daß es mit der Philosophie seit schon zweitausend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wissenschaft so viel erobert habe, daß er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat." So sind die Gleichmacher der politischen Verfassung nicht blos diejenigen, welche nach Rousseau, wollen daß die Staatsbürger insgesammt einander gleich seyen, weil ein Jeder Alles ist; sondern auch diejenigen, welche wollen, daß alle einander gleichen, weil sie ausser Einem insgesammt nichts seyen,

vornehm thun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben, und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit, in Sachen der bloßen Vernunft, versetzen.

Das Princip, durch Einfluß eines höheren Gefühls philosophiren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht: denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, daß dieses Gefühl nicht blos subjektiv in mir sey, sondern einem Jeden angesonnen werden könne, mithin auch objektiv und als Erkenntnißstück, also nicht etwa blos als Begriff vernünftelt, sondern als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte; so bin ich in großem Vortheil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen.

und sind Monarchisten aus Neid: die bald den Plato, bald den Aristoteles auf den Thron erheben, um bei dem Bewußtseyn ihres eigenen Unvermögens selbst zu denken, die verhaßte Vergleichung mit andern zugleich Lebenden nicht auszustehen. Und so macht (vornämlich durch den letzteren Ausspruch) der vornehme Mann dadurch den Philosophen, daß er allem ferneren Philosophiren durch Obskuriren ein Ende macht. — — Man kann dieses Phänomen nicht besser in seinem gehörigen Lichte darstellen, als durch die Fabel von Voß (Berl. Monatsschr. Novemb. 1795. letztes Blatt) ein Gedicht, das allein eine Hekatombe werth ist.

Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist, den Titel seines Besitzes zu beweisen (beati possidentes). — Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umschweif allgemeiner Merkmale versucht, und die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne! Und gesetzt auch, die Vernunft kann sich über die Rechtmäßigkeit des Erwerbs dieser ihrer hohen Einsichten gar nicht weiter erklären, so bleibt es doch ein Faktum: „die Philosophie hat ihre fühlbaren Geheimnisse *).“

*) Ein berühmter Besitzer derselben drückt sich hierüber so aus: „So lange die Vernunft, als Gesetzgeberin „des Willens, zu dem Phänomen (versteht sich hier, „freien Handlungen der Menschen) sagen muß: du „gefällst mir — du gefällst mir nicht; „so lange muß sie die Phänomene als Wirkungen von „Realitäten ansehen;“ woraus er dann folgert: daß ihre Gesetzgebung nicht blos einer Form, sondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Bestimmungsgrundes des Willens, bedürfe d. i. ein Gefühl der Lust (oder Unlust) an einem Gegenstande müsse vorhergehen, wenn die Vernunft praktisch seyn soll. —— Dieser Irrthum, der, wenn man ihn einschleichen ließe, alle Moral vertilgen, und nichts als die Glückseligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objektives Princip haben kann (weil sie nach Verschiedenheit der Subjekte verschieden ist), übrig lassen würde; dieser Irrthum, sage ich, kann nur

Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch blos in der reinen Vernunft ange-

durch folgenden *Probierstein* der *Gefühle* sicher ans Licht gestellt werden. Diejenige *Lust* (oder Unlust), die nothwendig *vor* dem *Gesetz* vorhergehen muß, damit die That geschehe ist *pathologisch*; diejenige aber, *vor welcher* damit diese geschehe, *das Gesetz* nothwendig vorhergehen muß, ist *moralisch*. Jene hat empirische Principien (die Materie der Willkühr), diese ein reines Princip a priori zum Grunde (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbestimmung ankommt.) — Hiemit kann auch der Trugschluß (fallacia caussae non caussae) leicht aufgedeckt werden, da der Eudämonist vorgiebt: die Lust (*Zufriedenheit*) die ein rechtschaffener Mann im Prospeckt hat, um sie im Bewußtseyn seines wohlgeführten Lebenswandels dereinst zu fühlen, (mithin die Aussicht auf seine künftige *Glückseligkeit*) sey doch die eigentliche *Triebfeder*, seinen Lebenswandel wohl (dem Gesetze gemäß) zu führen. Denn, da ich ihn vorher als rechtschaffen und dem Gesetz gehorsam, d. i. als einen, bei dem *das Gesetz vor der Lust* vorhergeht, annehmen muß, um künftig im Bewußtseyn seines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenlust zu fühlen; so ist es ein leerer Zirkel im Schliessen, um die letztere, die eine *Folge* ist, zur *Ursache* jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar dem *Synkretism* einiger Moralisten betrift: die *Eudämonie*, wenn gleich nicht ganz, doch *zum Theil* zum objektiven Princip der Sittlichkeit zu machen (wenn man gleich, daß jene unvermerkt auch subjektiv auf die mit der

troffen werden kann, hat es nun folgende Bewandniß. — Bisher hatte man nur von drei Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit, gehört: dem Wissen, Glauben und Meinen *). Jetzt wird eine neue angebracht, die gar

Pflicht übereinstimmende Willensbestimmung des Menschen mit Einfluß habe, einräumt); so ist das doch der gerade Weg ohne alles Princip zu seyn. Denn die sich einmengenden, von der Glückseeligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu eben denselben Handlungen, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fließen, hinwirken; verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische Gesinnung selbst, deren Werth und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Ueberwindung aller ihrer Anpreisungen, keinem andern als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen.

*) Man bedient sich des mittelsten Worts im theoretischen Verstande auch bisweilen als gleichbedeutend, mit dem etwas für wahrscheinlich halten: und da muß wohl bemerkt werden, daß von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgränze hinausliegt, weder gesagt werden kann, es sey wahrscheinlich, noch es sey unwahrscheinlich, mithin auch das Wort Glaube in Ansehung eines solchen Gegenstandes in theoretischer Bedeutung gar nicht statt findet. — Unter dem Ausdruck: dieses oder jenes ist wahrscheinlich, versteht man ein Mittelding (des Fürwarhaltens) zwischen Meinen und Wissen; und da geht es ihm so wie allen andern Mitteldingen: daß man daraus machen kann was man will. — Wenn aber jemand z. B. sagt: es ist wenigstens wahrscheinlich, daß die Seele nach dem Tode

nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung (praevisio

lebe, so weiß er nicht, was er will. Denn wahrscheinlich heißt dasjenige, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewißheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat. Die Gründe also müssen insgesammt ein partiales Wissen, einen Theil der Erkenntniß des Objekts, worüber geurtheilt wird, enthalten. Ist nun der Gegenstand gar kein Objekt einer uns möglichen Erkenntniß (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Substanz auch außer der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geist ist); so kann über die Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die vorgeblichen Erkenntnißgründe sind in einer Reihe, die sich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntniß selbst, gar nicht nähert, indem sie auf etwas Uebersinnliches bezogen werden, von dem, als einem solchem, kein theoretisches Erkenntniß möglich ist.

Eben so ist es mit dem Glauben an ein Zeugniß eines Andern, das etwas Uebersinnliches betreffen soll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugnisses ist immer etwas Empirisches; und die Person, der ich auf ihr Zeugniß glauben soll, muß ein Gegenstand einer Erfahrung seyn. Wird sie aber als ein übersinnliches Wesen genommen: so kann ich von ihrer Existenz selber, mithin daß es ein solches Wesen sey, welches mir dieses bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden (weil das sich selbst widerspricht), auch nicht aus der subjektiven Unmöglichkeit, mir die Erscheinung eines mir gewordenen innern Zurufs anders als aus einem übernatürlichen Einfluß erklären

sensitiva) dessen seyn soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. Ahnung des Uebersinnlichen.

zu können, darauf schliessen (zufolge dem, was eben von der Beurtheilung nach Wahrscheinlichkeit gesagt worden.) Also giebt es keinen theoretischen Glauben an das Uebersinnliche.

In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glaube an das Uebersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich übersinnlich, mithin nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Autorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers, durch meine Kräfte allein, unausführbar ist (das höchste Gut). An ihn aber moralisch-praktisch glauben, heißt nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung und, zu bewirken, Triebfedern bekomme: denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre: weil jener Imperativ (der nicht das Glauben, sondern das Handeln gebietet) auf Seiten des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner Willkühr unter dem Gesetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen (das nicht das menschliche ist) enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht

Daß hierin nun ein gewisser mystischer Takt, ein Uebersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei, liege: leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hofnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transscendent sind und zu keinem eigenen Erkenntniß des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung), verheißen müssen: was dann der Tod aller Philosophie ist.

Plato der Akademiker ward also, obzwar ohne seine Schuld (denn er gebrauchte seine intellektuellen Anschauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstande lesbare Ideen zu erweitern), der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie. — Ich

immer, oder ganz, in der Gewalt des Menschen ist. Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, daß deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens der alle Gewalt enthält (des göttlichen) zugleich gedacht, und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden.

möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutsche übersetzten) Plato den Briefsteller mit dem ersteren vermengen. Dieser will, außer „den vier zur Erkenntniß gehörigen Dingen, dem Namen des Gegenstandes, der Beschreibung, der Darstellung, und der Wissenschaft, noch ein fünftes „Rad am Wagen, nämlich: noch den Gegenstand selbst „und sein wahres Seyn.“ — Dieses unveränderliche Wesen, das sich nur in der Seele und durch „die Seele anschauen läßt, in dieser aber, wie von „einem springenden Funken Feuers, sich von selbst ein „Licht anzündet, will er (als exaltirter Philosoph) „ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht „reden könne, weil man sofort seiner Unwissenheit überführt werden würde, am wenigsten zum Volk: weil „jeder Versuch dieser Art schon gefährlich seyn würde, „theils dadurch, daß diese hohen Wahrheiten einer „plumpen Verachtung ausgesetzt, theils (was hier das „einzige Vernünftige ist) daß die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eitlen Wahn der Kenntniß großer „Geheimnisse gespannt werden dürfte.“

Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht blos für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist, und indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihete verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm thut! — Es sey mir erlaubt, einige neuere Beispiele davon anzuführen.

In

In der neueren mystisch-platonischen Sprache heißt es: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die „Morgenröthe zeichnen; die Sonne muß geahnet wer„den.“ Aber niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht selbst schon eine gesehen hat; denn es könnte wohl seyn, daß auf unserem Glob regelmäßig auf die Nacht Tag folgte (wie in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte), ohne daß man, wegen des beständig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu sehen bekäme, und alle Geschäfte gleichwohl nach diesem Wechsel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indeß würde in einem solchen Zustande der Dinge ein wahrer Philosoph eine Sonne zwar nicht ahnen (denn das ist nicht seine Sache), aber doch vielleicht darauf rathen können, um, durch durch Annehmung einer Hypothese von einem solchen Himmelskörper, jenes Phänomen zu erklären, und es auch so glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Uebersinnliche) hinein sehen, ohne zu erblinden, ist nicht möglich; aber sie in der Reflexe (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft), und selbst in praktischer Absicht hinreichend, zu sehen, wie der ältere Plato that, ist ganz thunlich: wogegen die Neuplatoniker, „uns sicher nur eine Theatersonne geben,“ weil sie uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. blos das Subjektive, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande giebt, täuschen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntniß des Objektiven hinzuhalten, was aufs Ueberschwengliche angelegt ist. — In solchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verständ-

lich machen sollen, ist nun der platonisirende Gefühls-philosoph unerschöpflich; z. B. „der Göttin Weis-„heit so nahe zu kommen, daß man das Rauschen „ihres Gewandes vernehmen kann;“ aber auch in Preisung der Kunst des Afterplato, „da er den „Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so „dünne zu machen, daß man unter ihm die Göttin „ahnen kann.“ Wie dünne, wird hierbei nicht gesagt; vermuthlich doch noch so dicht, daß man aus dem Gespenst machen kann, was man will; denn sonst wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden sollte.

Zu eben demselben Behuf werden nun, beim Mangel scharfer Beweise, „Analogien, Wahrscheinlichkeiten“ (von denen schon oben geredet worden), und „Gefahr vor Entmannung der durch metaphysische *)

*) Was der Neuplatoniker bisher gesprochen hat, ist, was die Behandlung seines Thema betrift, lauter Metaphysik; und kann also nur die formalen Principien der Vernunft angehen. Sie schiebt aber auch eine Hyperphysik, d. i. nicht etwan Principien der praktischen Vernunft, sondern eine Theorie von der Natur des Uebersinnlichen (von Gott, dem menschlichen Geist) unvermerkt mit unter, und will diese „nicht so gar fein“ gesponnen wissen. Wie gar nichts aber eine Philosophie, die hier die Materie (das Objekt) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, sey, wenn sie (wie in der transscendentalen Theologie) nicht von allen empirischen Fäden sorgfältig abgelöset worden, mag durch folgendes Beispiel erläutert werden.

Sublimation so „feinnervig gewordenen Vernunft, „daß sie in dem Kampf mit dem Laster schwerlich wer-

X 2

Der transscendentale Begriff von Gott, als dem *allerrealsten Wesen*, kann in der Philosophie nicht umgangen werden, so abstrakt er auch ist; denn er gehört zum Verbande, und zugleich zur Läuterung aller konkreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt sich: soll ich mir Gott als *Inbegriff* (complexus, aggregatum) aller Realitäten, oder als obersten *Grund* derselben, denken? Thue ich das erstere, so muß ich von diesem Stoff, woraus ich das höchste Wesen zusammensetze, Beispiele anführen, damit der Begriff derselben nicht gar leer und ohne Bedeutung sey. Ich werde ihm also *Verstand*, oder auch einen *Willen*, u. d. gl. als Realitäten beilegen. Nun ist aber der Verstand, den ich kenne, ein Vermögen zu *denken*, d. i. ein diskursives Vorstellungsvermögen, oder ein solches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist (von deren Unterschiede ich also im Denken abstrahiren muß) mithin nicht ohne *Beschränkung* des Subjekts möglich ist. Folglich ist ein göttlicher Verstand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem andern Verstande, der etwa ein Anschauungsvermögen wäre, nicht den mindesten Begriff; folglich ist der von einem Verstande, den ich in dem höchsten Wesen setze, völlig sinnleer. — Ebenso: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen *Willen*, setze, durch den er Ursache aller Dinge außer ihm ist, so muß ich einen solchen annehmen, bei welchem seine Zufriedenheit (acquiescentia) durchaus

„de bestehen können," als Argument aufgeboten; da doch eben in diesen Principien a priori die praktische

nicht vom Daseyn der Dinge außer ihm abhängt; denn das wäre Einschränkung (negatio.) Nun habe ich wiederum nicht den mindesten Begriff, kann auch kein Beispiel von einem Willen geben, bei welchem das Subjekt nicht seine Zufriedenheit auf dem *Gelingen* seines Wollens gründete, der also nicht von dem Daseyn des äußeren Gegenstandes *abhinge*. Also ist der Begriff von einem Willen des höchsten Wesens, als einer ihm inhärirenden Realität, so wie der vorige, entweder ein leerer, oder (welches noch schlimmer ist) ein anthropomorphistischer Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich ist, ins Praktische gezogen wird, alle Religion verdirbt, und sie in Idololatrie verwandelt. — Mache ich mir aber vom ens realissimum den Begriff als *Grund* aller Realität, so sage ich: Gott ist das Wesen, welches den Grund alles dessen in der Welt enthält, *wozu wir Menschen einen Verstand anzunehmen nöthig* haben, (z. B. alles Zweckmäßigen in derselben); er ist das Wesen, von welchem das Daseyn aller Weltwesen seinen Ursprung hat, nicht aus der Nothwendigkeit seiner *Natur* (per emanationem), sondern nach einem Verhältnisse, wozu *wir Menschen einen freien Willen* annehmen müssen, um uns die Möglichkeit desselben verständlich zu machen. Hier kann uns nun, was die *Natur* des höchsten Wesens (objektiv) sey, ganz unerforschlich, und ganz außer der Sphäre aller uns möglichen theoretischen Erkenntniß gesetzt seyn, und doch (subjektiv) diesen Begriffen Realität in *praktischer Rücksicht* (auf den Lebenswandel) übrig bleiben;

Vernunft ihre sonst nie geahnete Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeschobene Empirische (wel-

in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verstandes und Willens, mit dem des Menschen und dessen praktischer Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretisch betrachtet dazwischen gar keine Analogie Statt findet. Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher Einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeisterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil sie diese Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhascht, und sich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, sagt: „er verachte denjenigen, der sich seinen Gott zu machen denkt;“ so gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaste, deren Ton (als besonders Begünstigter) vornehm ist. Denn es ist für sich selbst klar: daß ein Begriff, der aus unserer Vernunft hervorgehen muß, von uns selbst gemacht seyn müsse. Hätten wir ihn von irgend einer Erscheinung (einem Erfahrungsgegenstande) abnehmen wollen, so wäre unser Erkenntnißgrund empirisch, und zur Gültigkeit für jedermann, mithin zu der apodiktischen praktischen Gewißheit, die ein allgemein verbindendes Gesetz haben muß, untauglich. Vielmehr müßten wir eine Weisheit, die uns persönlich erschiene, zuerst an jenen von uns selbst gemachten Begriff, als das Urbild, halten, um zu sehen, ob diese Person auch dem Charakter jenes selbst gemachten Urbildes entspreche; und selbst alsdann auch,

ches eben darum zur allgemeinen Gesetzgebung untauglich ist) entmannet und gelähmt wird.

Endlich setzt die allerneueste deutsche Weisheit ihren Aufruf durchs Gefühl zu philosophiren, (nicht etwa, wie die um verschiedene Jahre ältere, durch Philosophie das sittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu versetzen) auf eine Probe aus, bei der sie nothwendig verlieren muß. Ihre Aufforderung lautet: „Das sicherste Kennzeichen der Aechtheit der Menschenphilosophie ist nicht das, daß sie „uns gewisser, sondern daß sie uns besser mache." — von dieser Probe kann nicht verlangt werden, daß das (durchs Geheimnißgefühl bewirkte) Besserwerden des Menschen von einem dessen Moralität auf der Probierkapelle untersuchenden Münzwardein attestirt werde; denn den Schroot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein sie in

wenn wir nichts an ihr antreffen, was diesem widerspricht, ist es doch schlechterdings unmöglich, die Angemessenheit mit demselben anders als durch übersinnliche Erfahrung (weil der Gegenstand übersinnlich ist) zu erkennen: welches sich widerspricht. Die Theophanie macht also aus der Idee des Plato ein Idol, welches nicht anders als abergläubisch verehrt werden kann: wogegen die Theologie, die von Begriffen unsrer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufstellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt.

der Gesinnung enthalten, wer kann darüber ein öffentlich geltendes Zeugniß ablegen? Und ein solches müßte es doch seyn, wenn dadurch bewiesen werden soll, daß jenes Gefühl überhaupt bessere Menschen mache, wogegen die wissenschaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos sey. Den Probierstein hierzu kann also keine Erfahrung liefern, sondern er muß allein in der praktischen Vernunft, als a priori gegeben, gesucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an sich empirisch und hiermit zufällig ist), wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis) die zu Jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntniß fähig ist, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist: weil jene sonst nie allgemeingültig seyn könnte. Man muß also a priori einsehen können, welches Princip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt, und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt, den es auf sie macht.

Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht, und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen. Er ist überzeugt: daß, wenn auch die letztern insgesammt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse, und sein

Wille also auch dazu vermögend sey. Alles dieses kann und muß dem Menschen, wenn gleich nicht wissenschaftlich, doch deutlich vorgestellt werden, damit er sowohl der Autorität seiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote selbst gewiß sey; und ist so fern Theorie. — Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: Was ist das in mir, welches macht, daß ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe, und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bei Uebertretung desselben androht; ja das ich nur um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Größe und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhällt (denn die Antwort: es ist die Freiheit, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimniß selbst ausmacht) die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten, und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und diese Bewunderung ist eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln, noch die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere oft wiederholte Beschäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen, und nicht ermangeln würde, die Menschen moralisch besser zu machen.

Hier ist nun das was Archidemes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern blos an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz, als sichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst beim Widerstande der ganzen Natur, durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimniß, welches nur nach langsamer Entwickelung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit, fühlbar werden kann. — Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern a priori (als wirkliche Einsicht innerhalb der Gränze unsrer Vernunft) gegeben, und erweitert sogar das Vernunfterkenntniß; aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Uebersinnlichen: nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniß begründete (das mystische), sondern durch ein deutliches Erkenntniß, welches auf Gefühl (das moralische) hinwirkt. — Der Ton des sich dünkenden Besitzers dieses wahren Geheimnisses kann nicht vornehm seyn: denn nur das dogmatische oder historische Wissen blähet auf. Das durch Kritik seiner eigenen Kunst herabgestimmte des Ersteren, nöthigt unvermeidlich zur Mäßigung in Ansprüchen. (Bescheidenheit); die Anmaßung des letzteren aber, die Belesenheit im Plato und den Klassikern, die nur zur Kultur des Geschmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philosophen machen zu wollen.

Die Rüge dieses Anspruchs schien mir jetziger Zeit nicht überflüssig zu seyn, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der Vision (wenn man einen solchen einräumt), wegen der Gemächlichkeit die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen großen Anhang um sich versammlen könnte (wie denn Kühnheit ansteckend ist): welches die Polizei im Reiche der Wissenschaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art über das Formale in unserer Erkenntniß (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist) als eine Pedanterei, unter dem Namen „einer Formgebungsmanufaktur" abzusprechen, bestätigt diesen Verdacht, nämlich einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der That alle Philosophie zu verbannen, und als Sieger über sie vornehm zu thun (pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo *Lucret.*) — Wie wenig aber dieser Versuch, unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik, gelingen könne, ist aus folgendem Beispiel zu ersehen.

In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei, hieß es bei den Scholastikern, sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts anders, als eine Formenlehre der reinen Anschauung; so wie die Meta-

physik, als reine Philosophie, ihr Erkenntniß zu oberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Objekt (Materie der Erkenntniß) subsumirt werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses a priori, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Uebergang aber zum Uebersinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderstehlich treibt, und den sie nur in moralisch-praktischer Rücksicht thun kann, bewirkt sie auch allein durch solche (praktische) Gesetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), sondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt, zum Princip machen. In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine plan- oder gar fabrikenmäßig (zum Behuf des Staats) eingerichtete willkührliche Formgebung, sondern eine vor aller das gegebene Objekt handhabender Manufaktur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleissige und sorgsame Arbeit des Subjekts, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Vision des Uebersinnlichen ein Orakel eröfnet, nicht von sich ablehnen können, es auf eine mechanische Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philosophie nur Ehren halber beigegeben zu haben.

Aber, wozu nun aller dieser Streit zwischen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieselbe gute Absicht

haben, nämlich die, weise und rechtschaffen zu machen? Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Mißverstande, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs künftige noch inniger macht, zu schließen.

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsre Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme, und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben; da sie blos spekulativ ist, und was uns zu thun obliegt (objektiv) immer dasselbe bleibt, man mag eines, oder das andere Princip zum Grunde legen: nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personifiziren, und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen, (ob wir dieser gleich keine andere Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden), eine ästhetische Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Princi-

pien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr in schwärmerische Visionen zu gerathen, die der Tod aller Philosophie sind.

Jene Göttin also ahnen zu können, würde ein Ausdruck seyn, der nichts mehr bedeutet, als: durch sein moralisches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, sich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Gesetzes, sobald es durch schulgerechte Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist, ohne welche jener Ausspruch der Vernunft die Stimme eines Orakels *), welches allerlei Auslegungen ausgesetzt ist, seyn würde.

*) Diese Geheimnißkrämerei ist von ganz eigener Art. Die Adepten derselben haben dessen kein Hehl, daß sie ihr Licht beim Plato angezündet haben; und dieser vorgebliche Plato gesteht frei: daß, wenn man ihn fragt, worin es denn bestehe (was dadurch aufgeklärt werde), er es nicht zu sagen wisse. Aber desto besser! Denn da versteht es sich von selbst, daß er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel ist und sagen kann: „In unsern altklugen Zeiten „pflegt bald Alles was aus Gefühl gesagt oder gethan „wird, für Schwärmerei gehalten zu werden. Armer Plato, wenn du nicht das Siegel des Alterthums auf dir hättest; und wenn man, ohne dich „gelesen zu haben, einen Anspruch auf Gelehrsamkeit

Uebrigens, „wenn," ohne diesen Vorschlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer andern Gelegenheit sagte: Hr. R. „doch durchaus an die Ora„kel glauben will; so kann es ihm Niemand wehren."

„machen könnte, wer würde dich in dem prosai„schen Zeitalter, in welchem das die höchste Weis„heit ist, nichts zu sehen, als was vor den Füßen „liegt) und nichts anzunehmen, als was man mit „Händen greifen kann, noch lesen wollen?" — Aber dieser Schluß ist zum Unglück nicht folgerecht: er beweist zu viel. Denn Aristoteles, ein äußerst prosaischer Philosoph, hat doch gewiß auch das Siegel des Alterthums auf sich, und nach jenem Grundsatze, den Anspruch darauf, gelesen zu werden! — Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag jetzt wiederum poetisch zu philosophiren, mögte so wohl aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben.

Ausgleichung

eines

auf Mißverstand beruhenden

mathematischen Streits.

1796.

In einer Abhandlung der Berl. Monatsschr. (Mai 1796, [S. oben S. 310.]) hatte ich, unter andern Beispielen von der Schwärmerei, zu welcher Versuche über mathematische Gegenstände zu philosophiren verleiten können, auch dem phythagorischen Zahlenmystiker die Frage in den Mund gelegt: „Was macht, daß das „rationale Verhältniß der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5, seyn kann?" — Ich hatte also diesen Satz für wahr angenommen; Hr. Doktor und Professor Reimarus aber widerlegt ihn, und beweist (B. Monatsschr. August, Nr. 6.): daß mehrere Zahlen als die genannten, im gedachtem Verhältnisse stehen können.

Nichts scheint also klarer zu seyn, als daß wir uns in einem wirklichen mathematischen Streit (dergleichen überhaupt beinahe unerhört ist) begriffen finden. Es ist aber bloßer Mißverstand mit dieser Entzweiung. Der Ausdruck wird von jedem der beiden in anderer Bedeutung genommen; so bald man sich also gegen einander verständigt hat, verschwindet der Streit, und beide Theile haben Recht. — Satz und Gegensatz stehen nun so im Verhältnisse.

R. sagt (wenigstens denkt er sich seinen Satz so): „in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen (zerstreut gedacht) giebt es, was die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks betrift, mehr rationale Verhältnisse, als das dergl. Zahlen 3, 4, 5."

K. sagt (wenigstens denkt er sich den Gegensatz so): „in der unendlichen Reihe aller in der natürlichen Ordnung (von 0 an, durch kontinuirliche Vermehrung mit 1) fortschreitenden Zahlen giebt es unter denen einander unmittelbar folgenden (also verbunden gedacht) kein rationales Verhältniß jener Seiten, als nur das der Zahlen 3, 4, 5."

Beide Sätze haben strenge Beweise für sich; und keiner von beiden (vermeintlichen Gegner) hat das Verdienst, der erste Erfinder dieser Beweise zu seyn.

Also kömmt es nur darauf an: auszumachen, auf wem die Schuld dieses Mißverstandes hafte. — Wäre das Thema rein mathematisch, so würde sie K. tragen müssen; denn der Satz drückt die genannte Eigenschaft der Zahlen (ohne an eine Reihe derselben zu denken) allgemein aus. Allein, hier soll es ja nur zum Beispiel des Unfugs dienen, welchen die Pythagorische Mystik der Zahlen mit der Mathematik treibt, wenn man über deren Sätze philosophiren will: und da konnte wohl vorausgesetzt werden, man werde jenen Gegensatz in der Bedeutung nehmen, in welcher ein Mystiker etwas Sonderbares und Aesthetisch-Merkwürdiges unter den Zahleigenschaften zu finden glauben konnte: dergleichen eine, auf drei einander zunächst verwandte Zahlen in der unendlichen Reihe derselben eingeschränkte Verbindung ist; wenn gleich die Mathematik hier nichts zu bewundern antrift.

Daß also Hr. Reimarus mit dem Beweise eines Satzes, den, so viel ich weiß, noch niemand bezweifelt hat, unnöthigerweise bemühet worden, wird er mir hoffentlich nicht zur Schuld anrechnen.

Verkündigung

des nahen

Abschlusses eines Traktats

zum

ewigen Frieden in der Philosophie.

1796.

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie.

Erster Abschnitt.

Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der untersten Stufe der lebenden Natur des Menschen bis zu seiner höchsten, der Philosophie.

Chrisipp sagt in seiner stoischen Kraftsprache *): „Die Natur hat dem Schwein statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule." Das ist nun die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Kultur, nämlich der blos thierische Instinkt. — Es ist aber, als ob der Philosoph hier einen Wahrsagerblick in die physiologischen Systeme unserer Zeit geworfen habe; nur daß man jetzt, statt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht thut: weil von Wirkung gar wohl auf eine Kraft, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeignete

*) Cicero. de nat. deor. lib. 2. sect. 160.

Substanz geschlossen werden kann), das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) setzt, und denjenigen Menschen gesund nennt, in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermäßige, noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt; indem widrigenfalls die animalische Operation der Natur in eine chemische übergehen werde, welche Fäulniß zur Folge hat, so daß, nicht (wie man sonst glaubte) die Fäulniß aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniß erfolgen müsse. — Hier wird nun die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier thätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt; diese Thätigkeit aber, und ihre Erregung ist nicht praktisch, sondern nur noch mechanisch.

A.

Von den physischen Ursachen der Philosophie des Menschen.

Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenschaft des Selbstbewußtseyns, welcher wegen er ein vernünftiges Thier ist (dem auch, wegen der Einheit des Bewußtseyns, nur eine Seele beigelegt werden kann); so wird der Hang: sich dieses Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodisch, und zwar blos durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu phi-

losophiren; darauf sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren, und weil das nicht leicht ohne Affekt geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen; — dieser Hang, sage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.

Von der physischen Wirkung der Philosophie.

Sie ist die Gesundheit (status salubritatis) der Vernunft, als Wirkung der Philosophie. — Da aber die menschliche Gesundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist, so ist es mit der bloßen Diät der praktischen Vernunft (etwa einer Gymnastik derselben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Gesundheit heißt und auf einer Haaresspitze schwebt, zu erhalten; sondern die Philosophie muß (therapeutisch) als Arzeneimittel (materia medica) wirken, zu dessen Gebrauch dann Dispensatorien und Aerzte (welche letztere aber auch allein diesen Gebrauch zu verordnen berechtigt sind) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachsam seyn muß, daß zunftgerechte Aerzte und nicht bloße Liebhaber sich anmaßen anzurathen, welche Philosophie man studiren solle, und so in einer

Kunst, von der sie nicht die ersten Elemente kennen, Pfuscherei treiben.

Ein Beispiel von der Kraft der Philosophie, als Arzneimittels, gab der stoische Philosoph Posidonius durch ein an seiner eigenen Person gemachtes Experiment in Gegenwart des großen Pompejus (Cicer. tusc. quaest. lib. 2. sect. 61): indem er durch lebhafte Bestreitung der epikurischen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, sie in die Füße herabdemonstrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen ließ, und so von der unmittelbaren physischen Wirkung der Philosophie, welche die Natur durch sie beabsichtigt (die leibliche Gesundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz deklamirte, daß der Schmerz nichts Böses sey *).

*) Im Lateinischen läßt sich die Zweideutigkeit in den Ausdrücken das Uebel (malum) und das Böse (pravum) leichter als im Griechischen verhüten. — In Ansehung des Wohlseyns und der Uebel (der Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen) unter dem Gesetz der Natur, und ist blos leidend; in Ansehung des Bösen (und Guten) unter dem Gesetz der Freiheit. Jenes enthält das, was der Mensch leidet; dieses, was er freiwillig thut. — In Ansehung des Schicksals ist der Unterschied zwischen rechts und links (fato vel dextro vel sinistro), ein bloßer Unterschied im äußeren Verhältniß des Menschen. In Ansehung seiner Freiheit aber, und dem Verhältniß des Gesetzes zu seinen Neigungen, ist es ein Unterschied im Inneren desselben. — Im ersteren Fall wird das Ge-

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philosophie mit dem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Der Dogmatism (z. B. der Wolfischen Schule) ist ein Polster zum Einschlafen, und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige der Philosophie ist. — Der Skeptizism, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerspiel des ersteren ausmacht, hat nichts, womit er auf die regsame Vernunft Einfluß ausüben kann: weil er Alles ungebraucht zur Seite legt. — Der Moderatism, welcher auf die Halbscheid ausgeht, in der subjektiven Wahrscheinlichkeit den Stein der Weisen zu finden meint, und durch Anhäufung vieler isolirten Gründe (deren keiner für sich beweisend ist) den Mangel des zureichenden Grundes zu ersetzen wähnt, ist gar keine Philosophie; und mit diesem Arzneimittel (der Doxologie) ist es wie mit Pesttropfen oder dem Venedigschen

rade dem Schiefen (rectum obliquo), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (rectum pravo s. varo, obtorto) entgegen gesetzt.

Daß der Lateiner ein unglückliches Ereigniß auf die linke Seite stellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht so gewandt ist, einen Angriff abzuwehren als mit der rechten. Daß aber bei den Augurien, wenn der Auspex sein Gesicht dem sogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzstrahl, der zur Linken geschah, für glücklich ausgab: scheint zum Grunde zu haben, daß der Donnergott, der dem Auspex gegen über gedacht wurde, seinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

Theriak bewandt: daß sie wegen des gar zu vielen Guten, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, zu nichts gut sind.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritischen Philosophie mit einem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht mit den Versuchen, Systeme zu bauen oder zu stürzen, oder gar nur (wie der Moderatism) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der Vermögen der menschlichen Vernunft (in welcher Absicht es auch sey), Eroberung zu machen anfängt, und nicht so ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philosophemen die Rede ist, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun giebt es doch Etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann, und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweiset, die in der Erfahrung dargestellt, also auch (und zwar nach einem Princip a priori) schlechterdings können geboten werden. Dieses ist der Begriff der Freiheit, und das von dieser abstammende Gesetz des kategorischen, d. i. schlechthin gebietenden, Imperativs. — Durch dieses bekommen Ideen, die für die blos spekulative Vernunft völlig leer seyn würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen, als Erkenntnißgründen unseres Endzwecks, unvermeidlich hingewiesen werden, eine ob zwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott

und Unsterblichkeit) die man also in jener (praktischer) Rücksicht postuliren darf, gegeben wären.

Diese Philosophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrterweise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln) bewafneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender, Zustand ist, eröffnet die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen, durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegentheils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe der Annehmung ihrer Principien andererseits; zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjekts immer rege zu erhalten, und so auch die Absicht der Natur, zu kontinuirlicher Belebung desselben und Abwehrung des Todesschlafs, durch Philosophie zu befördern.

* * *

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, muß man den Ausspruch eines nicht blos in seinem eigentlichen (dem mathematischen) Fache, sondern auch in vielen anderen, vorzüglichen, mit einem thatenreichen immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes, nicht für den eines Unglücksboten, sondern als einen Glückwunsch auslegen, wenn er den Philosophen einen über vermeinte Lorbeern gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abspricht *); indem ein solcher freilich die Kräfte nur

*) Auf ewig ist der Krieg vermieden,
Befolgt man was der Weise spricht;

erschlaffen, und den Zweck der Natur in Absicht der Philosophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menschheit, nur vereiteln würde; wogegen die streitbare Verfassung noch kein Krieg ist, sondern diesen vielmehr durch ein entschiedenes Uebergewicht der praktischen Gründe über die Gegengründe zurückhalten, und so den Frieden sichern kann und soll.

B.

Hyperphysische Grundlage des Lebens des Menschen zum Behuf einer Philosophie desselben.

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (Mens, νοῦς) beigegeben, damit er nicht ein blos dem Mechanism der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf Begriffen des Sinnlichen, welche insgesammt zuförderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) Wissenschaft, d. i. theoretisches Erkenntniß voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Uebersinnlichen aus, nämlich der Freiheit, und vom moralischen, kategorischen, Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht; und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken)

Dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht.

Kästner.

mithin bloßes Mittel, sondern die sich zum Grundsatze zu machen an sich selbst Pflicht ist.

Was ist Philosophie, als Lehre, die unter allen Wissenschaften das größte Bedürfniß der Menschen ausmacht?

Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt: Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut); und da dieser, sofern er erreichbar ist, auch Pflicht ist, und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar seyn muß, ein solches Gesetz der Handlungen aber moralisch heißt: so wird Weisheit für den Menschen nichts anders, als das innere Princip des Willen's der Befolgung moralischer Gesetze seyn, welcherlei Art auch der Gegenstand desselben seyn mag; der aber jederzeit übersinnlich seyn wird: weil ein durch einen empirischen Gegenstand bestimmter Wille wohl eine technisch-praktische Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht (die ein nicht physisches Verhältniß ist) begründen kann.

Von den übersinnlichen Gegenständen unserer Erkenntniß.

Sie sind Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit. — 1) Gott, als das allverpflichtende Wesen; 2) Freiheit, als Vermögen des Menschen die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3) Unsterblichkeit, als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Weh in Verhältniß auf seinen morali

schen Werth zu Theil werden soll. — Man sieht, daß sie zusammen gleichsam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftschlusses stehen; und daß ihnen, eben darum, weil sie Ideen des Uebersinnlichen sind, keine objektive Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl eine solche verschaft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als Postulaten*) der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können.

Unter diesen Ideen führt also die mittlere, nämlich die der Freiheit, weil die Existenz derselben in dem kategorischen Imperativ enthalten ist, der keinem Zweifel Raum läßt, die zwei übrigen in ihrem Gefolge bei sich; indem er das oberste Princip der Weisheit folglich auch den Endzweck des vollkommensten Willens (die höchste mit der Moralität zusammenstimmende

*) Postulat ist ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, praktischer Imperativ. Man postulirt also nicht Sachen, oder überhaupt das Daseyn irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts. — Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muß ich auch berechtigt seyn, anzunehmen; daß die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind, und wir (in theoretischer Rücksicht) kein Erkenntniß derselben zu erlangen vermögend sind.

Glückseligkeit) voraussetzend, blos die Bedingungen enthält, unter welchen allein diesem Genüge geschehen kann. Denn das Wesen, welches die proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, ist Gott; und der Zustand, in welchem diese Vollziehung an vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck völlig angemessen verrichtet werden kann, die Annahme einer schon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unsterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, so würde sie nur Hofnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) nothwendig vorauszusetzendes künftiges Leben bedeuten.

Resultat.

Es ist also bloßer Mißverstand, oder Verwechselung moralisch-praktischer Principien der Sittlichkeit mit theoretischen, unter denen nur die ersteren in Ansehung des Uebersinnlichen Erkenntniß verschaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird; und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abschluß eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkündigen.

Zweiter Abschnitt.

Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden in der Philosophie.

Herr Schlosser, ein Mann von großem Schriftstellertalent, und einer (wie man zu glauben Ursache hat) für die Beförderung des Guten gestimmten Denkungsart, tritt, um sich von der zwangsmäßigen, unter Auktorität stehenden Gesetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Muße zu erholen, unerwarteterweise auf den Kampfplatz der *Metaphysik*: wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr giebt, als in dem Felde, das er eben verlassen hatte. — Die kritische Philosophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten, aus ihr hervorgehenden Resultate angesehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit sorgfältigem Fleiße durchgegangen war, nothwendig mißverstehen mußte, empörte ihn, und so ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (seiner Sage nach) die kritische Philosophie studiren wollte", ohne selbst vorher die Schule gemacht zu haben, um diesen ja davon abzurathen.

Es ist ihm nur darum zu thun, die Kritik der rein. Vern. wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein

Rath

Rath ist, wie die Versicherung jener guten Freunde, die den Schaafen antrugen: wenn diese nur die Hunde abschaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beständigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling diesem Rathe Gehör giebt, so ist er ein Spielzeug in der Hand des Meisters „seinen Geschmack (wie dieser sagt) durch die Schriftsteller des Alterthums (in der Ueberredungskunst, durch subjektive Gründe des Beifalls, statt Ueberzeugungsmethode, durch objektive) fest zu machen." Dann ist er sicher: jener werde sich Wahrheitschein (verisimilitudo) für Wahrscheinlichkeit (probabilitas), und diese, in Urtheilen, die schlechterdings nur a priori aus der Vernunft hervorgehen können, sich für Gewißheit aufheften lassen. „Die rauhe barbarische Sprache der kritischen Philosophie" wird ihm nicht behagen: da doch vielmehr ein schöngeisterischer Ausdruck, in die Elementarphilosophie getragen, daselbst für barbarisch angesehen werden muß. — Er bejammert es, daß „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Uebersinnliche, jedem Genius der Dichtkunst, die Flügel abgeschnitten werden sollen" (wenn es die Philosophie angeht!).

Die Philosophie in demjenigen Theile, der die Wissenslehre enthält (in dem theoretischen), und der, ob sie zwar größtentheils auf Beschränkung der Anmaßungen im theoretischen Erkenntniß gerichtet ist, doch schlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, sieht sich in ihrem praktischen eben so wohl genöthigt zu einer Metaphysik (der Sitten), als einem In-

begriff blos formaler Principien des Freiheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage ist. — Unser antikritischer Philosoph überspringt diese Stufe, oder er verkennt sie vielmehr so gänzlich, daß er den Grundsatz, welcher zum Probierstein aller Befugniß dienen kann: Handle nach einer Maxime, nach der du zugleich wollen kannst, sie solle ein allgemeines Gesetz werden, völlig mißversteht, und ihm eine Bedeutung giebt, welche ihn auf empirische Bedingungen einschränkt, und so zu einem Kanon der reinen moralisch-praktischen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muß) untauglich macht; wodurch er sich in ein ganz anderes Feld wirft; als wohin jener Kanon ihn hinweiset, und abentheuerliche Folgerungen herausbringt.

Es ist aber offenbar: daß hier nicht von einem Princip des Gebrauchs der Mittel zu einem gewissen Zweck (denn alsdenn wäre es ein pragmatisches, nicht ein moralisches Princip) die Rede sey; daß nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Gesetz gemacht, der Maxime des Willens eines Anderen sondern wenn sie sich selbst widerspricht (welches ich aus dem bloßen Begriffe, a priori, ohne alle Erfahrungsverhältnisse, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde?" nach dem Satz des Widerspruchs beurtheilen kann), dieses ein unfehlbares Kennzeichen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sey. — Bloße Unkunde, viel-

leicht auch etwas böser Hang zur Schikane, konnte diesen Angriff hervorbringen, welcher indeß der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie

nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund der so beschaffen ist: daß, wenn man sich einander nur versteht, er auch sofort (ohne Kapitulation) geschlossen ist, kann auch für geschlossen, wenigstens dem Abschluß nahe, angekündigt werden.

* * *

Wenn auch Philosophie bloß als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des Wissens nicht übergangen werden: sofern dieses (theoretische) Erkenntniß die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient; gesetzt, es geschähe auch nur, um dieser ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philosophie in der ersteren Bedeutung seyn: ob man frei und offen gestehen solle, was und woher man das in der That von ihrem Gegenstande (dem sinnlichen und übersinnlichen) wirklich wisse, oder in praktischer Rücksicht (weil die Annehmung desselben dem Endzweck der Vernunft beförderlich ist) nur voraussetze?

Es kann seyn, daß nicht Alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann irren); aber in Allem was er sagt, muß er wahrhaft seyn (er soll nicht täuschen): es mag nun seyn, daß sein Bekennt-

nis bloß innerlich (vor Gott) oder auch ein äußeres sey. — Die Uebertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt die Lüge; weshalb es äußere aber auch eine innere Lüge geben kann: so daß beide zusammen vereinigt, oder auch einander widersprechend, sich ereignen können.

Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äußerlich seyn, ist zwiefacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgiebt, dessen man sich doch als unwahr bewußt ist, 2) wenn man etwas für gewiß ausgiebt, wovon man sich doch bewußt ist, subjectiv ungewiß zu seyn.

Die Lüge („vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist") ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beispiel mancher chinesischen Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift mit goldenen Buchstaben setzen: „allhier betrügt man nicht") vornehmlich in dem was das Uebersinnliche betrift, der gewöhnliche Ton ist. — Das Gebot: du sollst (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) nicht lügen, zum Grundsatz in die Philosophie als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können.

Königsberg.

J. Kant.

Ueber
ein vermeintes Recht
aus
Menschenliebe zu lügen.

1797.

Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.

In der Schrift: Frankreich, im Jahr 1797 Sechstes Stück, Nr. 1: Von den politischen Gegenwirkungen, von Benjamin Constant, ist Folgendes S. 123 enthalten.

„Der sittliche Grundsatz: es sey eine Pflicht die „Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur „Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben „wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein „Deutscher Philosoph aus diesem Grundsatze gezogen „hat, der so weit geht zu behaupten: daß die Lüge „gegen einen Mörder, der uns fragte: ob unser von „ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus ge„flüchtet, ein Verbrechen seyn würde *).“

*) „J. D. Michaelis in Göttingen hat diese seltsame „Meinung noch früher vorgetragen als Kant. Daß „Kant der Philosoph sey, von dem diese Stelle redet, „hat mir der Verfasser dieser Schrift selbst gesagt.“

K. Fr. Cramer †).

†) Daß dieses wirklich an irgend einer Stelle, deren ich mich aber itzt nicht mehr besinnen kann, von mir gesagt worden, gestehe ich hiedurch.

I. Kant.

Der Französische Philosoph widerlegt S. 124 diesen Grundsatz auf folgende Art. „Es ist eine Pflicht, „die Wahrheit zu sagen. Der Begriff von Pflicht ist „unzertrennbar von dem Begriff des Rechts. Eine „Pflicht ist, was bei einem Wesen den Rechten eines „anderen entspricht. Da wo es keine Rechte giebt, „giebt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen, ist „also eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher „ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Mensch aber „hat Recht auf eine Wahrheit, die Anderen schadet."

Das πρῶτον ψεῦδος liegt hier in dem Satze: „Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen welcher ein Recht auf die Wahrheit hat."

Zuerst ist anzumerken, daß der Ausdruck: ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne Sinn ist. Man muß vielmehr sagen: der Mensch habe ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit (veracitas), d. i. auf subjective Wahrheit in seiner Person. Denn objectiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde so viel sagen als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf seinen Willen an, ob ein gegebener Satz wahr oder falsch seyn solle; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde.

Nun ist die erste Frage: ob der Mensch, in Fällen wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die Befugniß (das Recht) habe, unwahrhaft zu seyn. Die zweite Frage ist:

ob er nicht gar verbunden sey, in einer gewissen Aussage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nöthigt, unwahrhaft zu seyn, um eine ihn bedrohende Missethat an sich oder einem Anderen zu verhüten.

Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen Jeden *, es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch so großer Nachtheil erwachsen; und, ob ich zwar dem, welcher mich ungerechterweise zur Aussage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich sie verfälsche, so thue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch (obzwar nicht im Sinn des Juristen) Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht überhaupt Unrecht: d. i. ich mache, so viel an mir ist, daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.

Die Lüge also, bloß als vorsetzlich unwahre Deklaration gegen einen andern Menschen definirt, bedarf nicht des Zusatzes, daß sie einem Anderen schaden

*) Ich mag hier nicht den Grundsatz bis dahin schärfen, zu sagen: „Unwahrhaftigkeit ist Verletzung der Pflicht gegen sich selbst." Denn dieser gehört zur Ethik; hier aber ist von einer Rechtspflicht die Rede. — Die Tugendlehre sieht in jener Uebertretung nur auf die Nichtswürdigkeit, deren Vorwurf der Lügner sich selbst zuzieht.

müsse; wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen (mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius). Denn sie schadet jederzeit einem Anderen, wenn gleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.

Diese gutmüthige Lüge kann aber auch durch einen Zufall (casus) strafbar werden, nach bürgerlichen Gesetzen; was aber bloß durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äußeren Gesetzen als Unrecht abgeurtheilt werden. Hast du nämlich einen eben itzt mit Mordsucht Umgehenden durch eine Lüge an der That verhindert, so bist du für alle Folgen die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du aber strenge bei der Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergesehne Folge mag seyn, welche sie wolle. Es ist doch möglich, daß, nachdem du dem Mörder, auf die Frage: ob der von ihm Angefeindete zu Hause sey, ehrlicherweise mit Ja geantwortet hast, dieser doch unbemerkt ausgegangen ist, und so dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die That also nicht geschehen wäre; hast du aber gelogen, und gesagt, er sey nicht zu Hause, und er ist auch wirklich (obzwar dir unbewußt) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und seine That an ihm verübte: so kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden. Denn hättest du die Wahrheit, so gut du sie wußtest, gesagt: so

wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen, und die That verhindert worden. Wer also lügt, so gutmüthig er dabei auch gesinnt seyn mag, muß die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen: so unvorhergesehen sie auch immer seyn mögen; weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muß, deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird.

Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu seyn.

Wohldenkend und zugleich richtig ist hiebei Hrn. Constants Anmerkung über die Verschreiung solcher strenger und sich vorgeblich in unausführbare Ideen verlierender, hiemit aber verwerflicher Grundsätze. — „Jedesmal (sagt er S. 123 unten) wenn ein als wahr „bewiesener Grundsatz unanwendbar scheint, so kömmt „es daher, daß wir den mittlern Grundsatz nicht „kennen, der das Mittel der Anwendung enthält.“ Er führt (S. 121) die Lehre von der Gleichheit als den ersten, die gesellschaftliche Kette bildenden Ring an: „Daß (S. 122) nämlich kein Mensch anders als durch „solche Gesetze gebunden werden kann, zu deren Bil„dung er mit beigetragen hat. In einer sehr ins Enge

„zusammengezogenen Gesellschaft, kann dieser Grundsatz auf unmittelbare Weise angewendet werden, und „bedarf, um ein gewöhnlicher zu werden, keines mittleren Grundsatzes. Aber in einer sehr zahlreichen „Gesellschaft, muß man einen neuen Grundsatz zu demjenigen noch hinzufügen, den wir hier anführen. „Dieser mittlere Grundsatz ist: daß die Einzelnen zur „Bildung der Gesetze entweder in eigener Person oder „durch Stellvertreter beitragen können. Wer den „ersten Grundsatz auf eine zahlreiche Gesellschaft anwenden wollte, ohne den mittleren dazu zu nehmen, „würde unfehlbar ihr Verderben zuwege bringen. Allein dieser Umstand, der nur von der Unwissenheit „oder Ungeschicklichkeit des Gesetzgebers zeugte, würde „nichts gegen den Grundsatz beweisen." — Er beschließt S. 125 hiemit: „Ein als wahr anerkannter Grundsatz „muß also niemal verlassen werden: wie anscheinend „auch Gefahr dabei sich befindet." [Und doch hatte der gute Mann den unbedingten Grundsatz der Wahrhaftigkeit, wegen der Gefahr, die er für die Gesellschaft bei sich fühlte, selbst verlassen; weil er keinen mittleren Grundsatz entdecken konnte, der diese Gefahr zu verhüten diente, und hier auch wirklich keiner einzuschieben ist.]

Wenn man die Namen der Personen, so wie sie hier aufgeführt werden, beibehalten will: so verwechselte „der Französische Philosoph" die Handlung wodurch Jemand einem Anderen schadet (nocet), indem er die Wahrheit, deren Geständniß er nicht umgehen

Mann, sagt, mit derjenigen wodurch er diesem *Unrecht thut* (laedit). Es war bloß ein *Zufall* (casus) daß die Wahrhaftigkeit der Aussage dem Einwohner des Hauses schadete, nicht eine freie *That* (in juridischer Bedeutung). Denn aus seinem Rechte, von einem Anderen zu fordern, daß er ihm zum Vortheil lügen solle, würde ein aller Gesetzmäßigkeit widerstreitender Anspruch folgen. Jeder Mensch aber hat nicht allein ein Recht, sondern sogar die strengste Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen, die er nicht umgehen kann: sie mag nun ihm selbst oder Andern schaden. Er selbst *thut* also hiemit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen *verursacht* der Zufall. Denn Jener ist hierin gar nicht frei, um zu wählen; weil die Wahrhaftigkeit (wenn er einmal sprechen muß) unbedingte Pflicht ist. — Der „Deutsche Philosoph" wird also den Satz (S. 124): „Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen welcher *ein Recht auf die Wahrheit* hat," nicht zu seinem Grundsatze annehmen: erstlich wegen der undeutlichen Formel desselben, indem Wahrheit kein Besitzthum ist, auf welchen dem Einen das Recht verwilligt, Anderen aber verweigert werden könne: dann aber vornämlich, weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit (als von welcher hier allein die Rede ist) keinen Unterschied zwischen Personen macht, gegen die man diese Pflicht haben, oder gegen die man sich auch von ihr lossagen könne, sondern weil es *unbedingte Pflicht* ist, die in allen Verhältnissen gilt.

Um nur von einer Metaphysik des Rechts (welche von allen Erfahrungsbedingungen abstrahirt) zu einem Grundsatze der Politik (welcher diese Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet), und vermittelst dieses zur Auflösung einer Aufgabe der letzteren, dem allgemeinen Rechtsprincip gemäß, zu gelangen: wird der Philosoph 1) ein Axiom d. i. einen apodiktisch gewissen Satz, der unmittelbar aus der Definition des äußern Rechts (Zusammenstimmung der Freiheit eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze) hervorgeht, 2) ein Postulat (des äußeren öffentlichen Gesetzes, als vereinigten Willens Aller nach dem Princip der Gleichheit, ohne welche keine Freiheit von Jedermann Statt haben würde, 3) ein Problem geben, wie es anzustellen sey, daß in einer noch so großen Gesellschaft dennoch Eintracht nach Principien der Freiheit und Gleichheit erhalten werde (nämlich vermittelst eines repräsentativen Systems); welches dann ein Grundsatz der Politik seyn wird, deren Veranstaltung und Anordnung nun Dekrete enthalten wird, die, aus der Erfahrungserkenntniß der Menschen gezogen, nur den Mechanism der Rechtsverwaltung, und wie dieser zweckmäßig einzurichten sey, beabsichtigen. — — Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepaßt werden.

„Ein als wahr anerkannter (ich setze hinzu: a priori anerkannter, mithin apodiktischer) Grundsatz muß niemal verlassen werden, wie anscheinend auch

Gefahr sich dabei befindet," sagt der Verfasser. Nur muß man hier nicht die Gefahr (zufälligerweise) zu schaden, sondern überhaupt Unrecht zu thun verstehen: welches geschehen würde, wenn ich die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die gänzlich unbedingt ist und in Aussagen die oberste rechtliche Bedingung ausmacht, zu einer bedingten und noch andern Rücksichten untergeordneten mache; und, obgleich ich durch eine gewisse Lüge in der That niemanden Unrecht thue, doch das Princip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich nothwendigen Aussagen überhaupt verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter, Unrecht thue): welches viel schlimmer ist, als gegen irgend Jemanden eine Ungerechtigkeit begehn, weil eine solche That nicht eben immer einen Grundsatz dazu im Subjecte voraussetzt.

Der, welcher die Anfrage, die ein Anderer an ihn ergehen läßt: ob er in seiner Aussage, die er itzt thun soll, wahrhaft seyn wolle oder nicht? nicht schon mit Unwillen über den gegen ihn hiemit geäußerten Verdacht, er möge auch wohl ein Lügner seyn, aufnimmt, sondern sich die Erlaubniß ausbittet, sich erst auf mögliche Ausnahmen zu besinnen, ist schon ein Lügner (in potentia); weil er zeigt, daß er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an sich selbst anerkenne, sondern sich Ausnahmen vorbehält, von einer Regel, die ihrem Wesen nach keiner Ausnahme fähig ist, weil sie sich in dieser geradezu selbst widerspricht.

Alle rechtlich-praktische Grundsätze müssen strenge Wahrheit enthalten, und die hier sogenannten mittleren können nur die nähere Bestimmung ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten; weil diese die Allgemeinheit vernichten, derentwegen allein sie den Namen der Grundsätze führen.

Er-

Erklärung

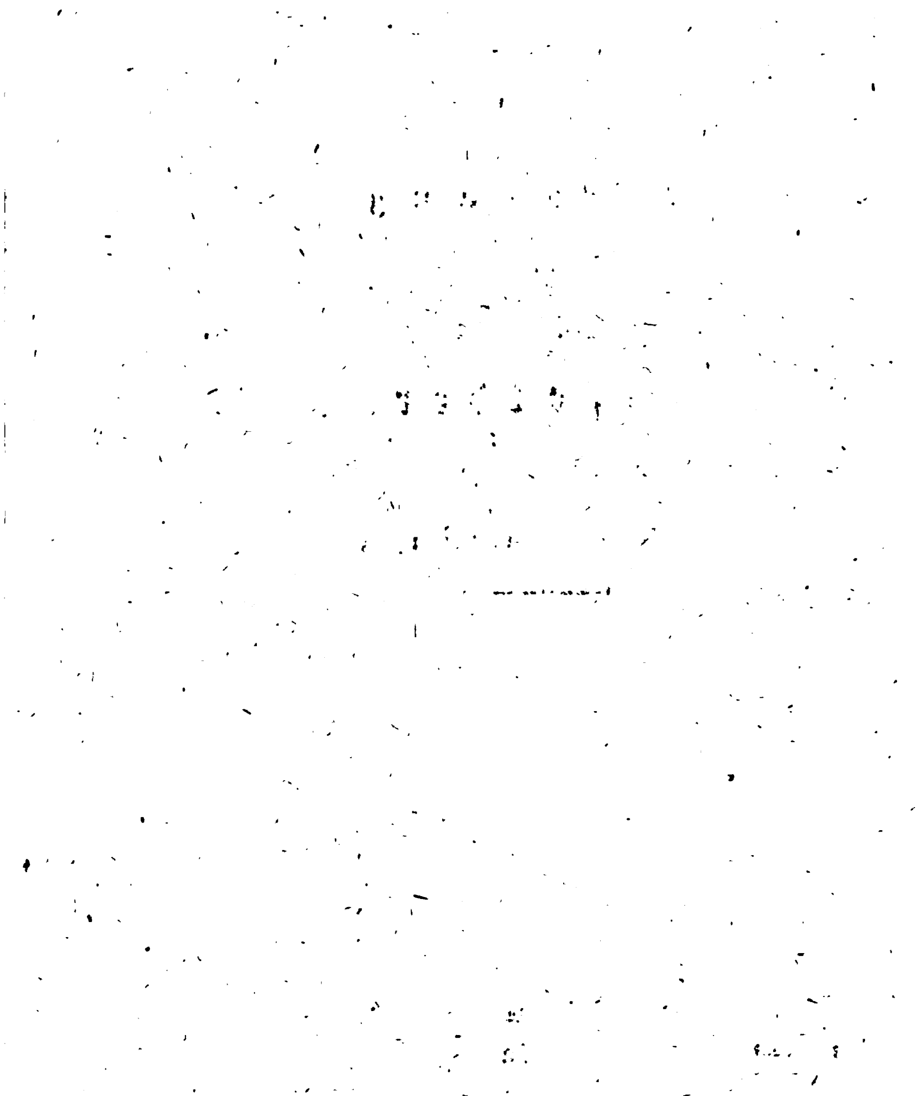
auf

Herrn Schlettweins

Herausforderung,

in einem Briefe

von Greifswalde, den 11. Mai 1797.



Erklärung.

In einem Briefe datirt von Greifswalde den 11. Mai 1797, der sich durch seinen seltsamen Ton sonderbar ausnimmt, und gelegentlich dem Publikum mitgetheilt werden soll *), muthet mir Hr. Johann August Schlettwein zu, mich mit Ihm in einen Briefwechsel über die kritische Philosophie einzulassen; zu welchem Behuf schon verschiedene Briefe über mancherlei Punkte derselben bei Ihm fertig lägen; wo-

*) Siehe S. 577 ff.

bei er denn zugleich erklärt: „er glaube im Stande zu seyn, mein ganzes philosophisches System, so weit es mein eigenes ist, beides, den theoretischen und praktischen Theilen nach, völlig umzustürzen;" welchen Versuch gemacht zu sehen, jedem Freunde der Philosophie lieb und angenehm seyn wird. Was aber die Art dieses auszuführen betrifft, nämlich durch einen mit mir darüber anzustellenden Briefwechsel (schriftlich oder gedruckt), so muß ich Ihm darauf kurz antworten: Hieraus wird nichts. Denn es ist ungereimt, etwas, was Jahre lang fortgehen muß, um mit Einwürfen und Beantwortungen nur erträglich fortzurücken, einem Manne in seinem 74sten Jahre, wo das sarcinas colligere wohl das Angelegentlichste ist, anzusinnen.

Die Ursache aber, warum ich diese Erklärung, die ich ihm schon schriftlich gethan habe, hier öffentlich thue, ist: weil, da der Brief quaest. deutlich auf Publicität angelegt ist, und daher jener Anschlag mündlich verbreitet werden dürfte, diejenigen, welche ein solcher Streit interessirt, sonst mit leeren Erwartungen hingehalten werden würden.

* * *

Da indeß Herr Schlettwein seinen Vorsatz des Umstürzens, mithin auch des Sturmlaufens, wahrscheinlich in Masse (wie er sich denn auf Alliirte zu verlassen scheint), dieser Schwierigkeit wegen vermuthlich nicht aufgeben wird, ihm aber nach dieser meiner Erklärung an meiner Person ein Hauptgegner abgeht; so fragt er mit weiser Vorsicht an: „welcher unter den Streitern wohl meine Schriften, wenigstens die Hauptpukte derselben, wirklich versteht, wie ich solche verstanden wissen will.“ — Ich antworte darauf unbedenklich: es ist der würdige Hofprediger und ordentliche Professor der Mathematik allhier, Herr Schulz; dessen Schriften über das kritische System, unter dem Titel: „Prüfung u. s. w. Herr Schlettwein hierüber nur nachzusehen hat.

Nur bedinge ich mir hierbei aus, anzunehmen: daß ich seine (des Hrn. Hofpredigers) Worte nach dem Buchstaben, nicht nach einem vorgeblich darin liegenden Geist (da man in dasselbe hineintragen kann, was Einem gefällt), brauche. Was andere mit eben denselben Ausdrücken für Begriffe

zu verbinden gut gefunden haben mögen, geht mich und den gelehrten Mann, auf den ich kompromittire, nichts an: den Sinn aber, den dieser damit verbindet, kann man aus dem Gebrauch desselben im Zusammenhange des Buchs nicht verfehlen.

Und nun mag die Fehde, bei der es dem Angreifenden an Gegnern nicht fehlen kann, immer angehen.

Ueber
die Buchmacherei,

Zwei Briefe
an
Herrn Friedrich Nicolai.

Erster Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai den Schriftsteller.

Die gelehrten Reliquien des vortrefflichen (oft auch ins Comisch-Burleske mahlenden) Mösers fielen in die Hände seines vieljährigen Freundes, des Herrn Friedrich Nicolai. Es war ein Theil einer fragmentarischen Abhandlung Mösers mit der Aufschrift: über Theorie und Praxis, welche jenem in der Handschrift mitgetheilt worden, und, wie Herr Nicolai annimmt, daß Möser selbst sie würde mitgetheilt haben, wenn er sie noch ganz beendiget hätte,

und wobei angemerkt wird: „daß Möser nicht allein Royalist, sondern auch, wenn man es so nennen will, ein Aristokrat oder ein Vertheidiger des Erbadels zur Verwunderung und zum Aergerniß vieler neueren Politiker in Deutschland gewesen sey.“ — Unter andern habe man (S. Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, erste Auflage, Seite 192) behaupten wollen: daß nie ein Volk aus freiem und überlegtem Entschlusse eine solche Erblichkeit einräumen würde; wogegen denn Möser, in seiner bekannten launigten Manier, eine Erzählung dichtet: da Personen in sehr hohen Aemtern, gleich als Vice-Könige, auch eigentlich als wahre Unterthanen des Staats, auftreten und zwölf Fälle angeführt werden, in deren sechs ersteren die Söhne des verstorbenen Beamten übergangen werden, dafür es mit den Unterthanen schlecht steht; dagegen man nun die sechs letzteren wählt, wobei das Volk sich besser befindet; woraus denn klar erhelle: daß ein ganzes Volk seine eigne Erbunterthänigkeit gar wohl beschließen und handgreifliche Praxis diese, so wie manche andere luftige Theorie, zur Belustigung der Leser als Spreu weggblasen werde.

So ist es mit der auf den Vortheil des Volks berechneten Maxime immer bewandt: daß, so klug es sich auch durch Erfahrung geworden zu seyn dünken möchte, wenn es sich zum subalternen Herrscher wählen wollte: es kann und wird sich dabei oft häßlich verrechnen; weil die Erfahrungsmethode klug zu seyn (das pragmatische Princip) schwerlich eine andere Leitung haben wird, als es durch Schaden zu werden. — Nun ist aber hier jetzt von einer sicheren, durch die Vernunft vorgezeichneten Leitung die Rede, welche nicht wissen will, wie das Volk wählen wird, um seinen jedesmaligen Absichten zu gnügen, sondern wie es unbedingt wählen soll: jene mögen für dasselbe zuträglich seyn oder nicht (das moralische Princip); d. i. es ist davon die Frage: was und wie, wenn das Volk zu wählen aufgefordert wird, nach dem Rechtsprincip von ihm beschlossen werden muß. Denn diese ganze Aufgabe ist, als eine zur Rechtslehre (in jenen metaph. Anf. d. R. L. S. 192.) gehörige Frage, ob der Souverain einen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu gründen berechtigt sey, zu beurtheilen, und da ist alsdann der Ausspruch: daß das Volk keine solche untergeordnete Gewalt ver-

nunftmäßig beschließen kann und wird: weil es sich sonst den Launen und dem Gutdünken eines Unterthans, der doch selbst regiert zu werden bedarf, unterwerfen würde, welches sich widerspricht. — Hier ist das Princip der Beurtheilung nicht empirisch, sondern ein Princip a priori; wie alle Sätze, deren Assertion zugleich Nothwendigkeit bei sich führt, welche auch allein Vernunfturtheile (zum Unterschiede der Verstandesurtheile) abgeben. Dagegen ist empirische Rechtslehre, wenn sie zur Philosophie und nicht zum statutarischen Gesetzbuch gezählt wird, ein Widerspruch mit sich selbst *).

*) Nach dem Princip der Eudämonie (der Glückseeligkeitslehre), worin keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit angetroffen wird (indem es jedem Einzelnen überlassen bleibt, zu bestimmen, was er, nach seiner Neigung, zur Glückseligkeit zählen will) wird das Volk allerdings eine solche erbliche Gouvernementsverfassung wählen dürfen; — nach dem Eleuteronomischen aber (von der ein Theil die Rechtslehre ist) wird es keinen subalternen äusseren Gesetzgeber statuiren; weil es sich hiebei als selbst gesetzgebend, und diesen Gesetzen zugleich unterthan betrachten, und die Praxis sich daher (in Sachen der reinen Vernunft) schlechterdings nach der Theorie richten muß. — Es ist unrecht so zu decretiren; es mag auch noch so gebräuchlich, und sogar in vielen Fällen dem Staat nützlich seyn; welches letztere doch niemals gewiß ist.

Das war nun gut; aber — wie die alten Muhmen im Mährchenton zu erzählen pflegen — auch nicht allzugut. Die Fiction nimmt nun einen anderen Gang.

Nachdem nämlich in den sechs folgenden Gouvernements das Volk nun, zur allgemeinen Freude den Sohn des vorigen gewählt hatte, so traten, wie die visionäre Geschichte weiter sagt, theils durch die während der Zeit allmählig fortrückende leidige Aufklärung, theils auch, weil eine jede Regierung für das Volk ihre Lasten hat, wo die Austauschung der alten vor der Hand Erleichterung verspricht, nunmehro Demagogen im Volke auf, und da wurde decretirt, wie folgt:

Nämlich im siebenten Gouvernement erwählte nun zwar das Volk den Sohn des vorigen Herzogs. Dieser aber war in Kultur und Luxus mit dem Zeitalter schon fortgerückt und hatte wenig Lust, durch gute Wirthschaft die Wohlhabenheit desselben zu erhalten, desto mehr aber zu genießen. Er ließ daher das alte Schloß verfallen, um Lust- und Jagdhäuser zu festlichen Vergnügungen und Wildhetzen, zur eigenen und

des Volks Ergötzlichkeit und Geschmack einzurichten. Das herrliche Theater sammt dem alten silbernen Tafelservice wurden, jenes in große Tanzsäle, dieses in geschmackvolleres Porzelain verwandelt; unter dem Vorwande, daß das Silber, als Geld, im Lande einen besseren Umlauf des Handels verspreche. — Im Achten fand der nun gut eingegrasete, vom Volk bestätigte Regierungserbe es, selbst mit Einwilligung des Volks, gerathener, das bis dahin gebräuchliche Primogeniturrecht abzuschaffen; denn diesem müsse es doch einleuchten: daß der Erstgeborne darum doch nicht zugleich der Weisestgeborne sey. — Im neunten würde sich das Volk doch bei der Errichtung gewisser im Personal wechselnden Landescollegien besser, als bei der Ansetzung der Regierung mit alten bleibenden Räthen, die zuletzt gemeiniglich den Despoten spielen, und glücklicher finden; des vorgeschlagenen Erbpastors nicht zu gedenken: als wodurch sich die Obscurantenzunft der Geistlichen verewigen müßte. — Im zehnten, wie im eilften, hieß es, ist die Anekelung der Mißheirathen eine Grille der alten Lehnsverfassung, zum Nachtheil der durch die Natur geadelten, und es ist vielmehr ein Beweis der Aufkeimung edler

Gefühle im Volk, wenn es sich — wie bei den Fortschritten in der Aufklärung unausbleiblich ist — Talent und gute Denkungsart über die Musterrolle des anerbenden Ranges wegsetzt; — — so wie im zwölften man zwar die Gutmüthigkeit der alten Tante, dem jungen unmündigen, zum künftigen Herzog muthmaßlich bestimmten Kinde, ehe es noch versteht, was das sagen wolle, belächeln wird; es aber zum Staatsprincip zu machen, ungereimte Zumuthung seyn würde. Und so verwandeln sich des Volks Launen, wenn es beschließen darf, sich selbst einen erblichen Gouverneur zu geben, der doch selbst noch Unterthan bleibt, in Mißgestalten, die ihrer Absicht (auf Glückseligkeit) so sehr entgegen sind, daß es heißen wird: Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.

Man kann also jede aufs Glückseligkeitsprincip gegründete Verfassung, selbst wenn man a priori mit Sicherheit angeben könnte, das Volk werde sie jeder anderen vorziehen, ins Lächerliche parodiren; und indem man die Rückseite der Münze aufwirft von der Wahl des Volks, das sich einen Herrn geben will, dasselbe sagen, was jener Grieche vom Heirathen sag-

te: „was du auch immer thun magst — es wird dich gereuen."

Herr Friedrich Nicolai also ist mit seiner Deutung und Vertheidigung in der vorgeblichen Angelegenheit eines Andern (nämlich Mösers) verunglückt. — Es wird aber schon besser gehen, wenn wir ihn mit seiner eigenen beschäftigt sehen werden.

Zweiter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai den Verleger.

Die **Buchmacherei** ist kein unbedeutender Erwerbszweig in einem der Kultur nach schon weit fortgeschrittenen gemeinen Wesen: wo die Leserei zum beinahe unentbehrlichen und allgemeinen Bedürfniß geworden ist. — Dieser Theil der **Industrie** in einem Lande aber gewinnt dadurch ungemein: wenn jene **fabrikenmäßig** getrieben wird; welches aber nicht anders als durch einen, den Geschmack des Publikums und die Geschicklichkeit jedes dabei anzustellenden Fabrikanten zu **beurtheilen** und zu **bezahlen** vermögenden **Verleger** geschehen kann. — Dieser bedarf aber zur Belebung seiner Verlagshandlung eben nicht den inneren Gehalt und Werth der von ihm verlegten Waare in Betrachtung zu ziehen: wohl aber den Markt, **worauf**, und die Liebhaberei des Tages **wozu**, die allenfalls ephemerischen Producte der Buchdruckerpresse

in lebhaften Umlauf gebracht, und, wenn gleich nicht dauerhaften, doch geschwinden Abgang finden können.

Ein erfahrner Kenner der Buchmacherei wird, als Verleger, nicht erst darauf warten, daß ihm von schreibseligen, allezeit fertigen, Schriftstellern ihre eigene Waare zum Verkauf angeboten wird; er sinnt sich, als Direktor einer Fabrik, die Materie sowohl als die Façon aus, welche muthmaßlich, es sey durch ihre Neuigkeit oder auch Scurrilität des Witzes, damit das lesende Publikum etwas zum Angaffen und zum Belachen bekomme, — welche, sage ich, die größte Nachfrage, oder allenfalls auch nur die schnelleste Abnahme haben wird; wo dann gar nicht darnach gefragt wird: wer, oder wie viel an einer dem Persifliren geweiheten, sonst vielleicht dazu wohl nicht geeigneten Schrift gearbeitet haben mögen, der Tadel einer solchen Schrift aber alsdann doch nicht auf seine (des Verlegers) Rechnung fällt, sondern den gedungenen Buchmacher treffen muß.

Der, welcher in Fabrikationen und Handel ein mit der Freiheit des Volks vereinbares öffentliches Gewerbe treibt, ist allemal ein guter Bürger; es mag verdrießen, wen es wolle. Denn der Eigennutz, der dem Policeigesetze nicht widerspricht, ist kein Verbrechen: und Herr Nicolai, als Verleger, gewinnt in dieser Qualität wenigstens sicherer, als in der eines Autors; weil das Verächtliche der Verzierungen seines aufgestellten Sempronius Gundibert und Con-

sorten als Harlekin, nicht den trifft, der die Bude aufschlägt, sondern der darauf die Rolle des Narren spielt.

* * *

Wie wird es nun aber mit der leidigen Frage über Theorie und Praxis, in Betreff der Autorschaft des Herrn Friedrich Nicolai: durch welche die gegenwärtige Censur eigentlich ist veranlasset worden, und die auch mit jener in enger Verbindung steht? — Der jetzt eben vorgestellte Fall der Verlagsklugheit im Gegensatz mit der Verlagsgründlichkeit (der Ueberlegenheit des Scheins über die Wahrheit) kann nach denselben Grundsätzen, wie der in der Möserschen Dichtung, abgeurtheilt werden; nur daß man statt des Worts Praxis, welches eine offene und ehrliche Behandlung einer Aufgabe bedeutet, das der Praktiker (mit langgezogener Penultima) braucht und so alle Theorie in den Augen eines Geschäftsmannes kindisch und lächerlich zu machen sucht; welches dann nach dem Grundsatze: die Welt will betrogen seyn, — so werde sie dann betrogen! — auch seinen Zweck nicht verfehlen wird.

Was aber die völlige Unwissenheit und Unfähigkeit dieser spöttisch nachäffenden Philosophen, über Vernunfturtheile abzusprechen, klar beweiset, ist: daß sie gar nicht zu begreifen scheinen, was Erkenntniß a priori (von ihnen sinnreich, das Vonvornerkenntniß genannt), zum Unterschiede vom empirischen eigentlich sagen wolle. Die Kritik der r. V. hat es ihnen zwar

oft und deutlich genug gesagt: daß es Sätze sind, die mit dem Bewußtseyn ihrer inneren Nothwendigkeit und absoluten Allgemeinheit (apodictische) ausgesprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden, die also an sich nicht so oder auch anders seyn können; weil sonst die Eintheilung der Urtheile nach jenem possierlichen Beispiel ausfallen würde: Braun waren Pharaons Kühe; doch auch von andern Farben. Aber niemand ist blinder, als der nicht sehen will, und dieses Nichtwollen hat hier ein Interesse, nämlich durch die Seltsamkeit des Spectakels, wo Dinge, aus der natürlichen Lage gerückt, auf dem Kopf stehend vorgestellt werden, viel Neugierige herbeizuziehen, um durch eine Menge von Zuschauern (wenigstens auf kurze Zeit) den Markt zu beleben und so im literärischen Gewerbe die Handelsindustrie nicht einschlummern zu lassen; welches dann doch auch seinen, wenn gleich nicht eben beabsichtigten Nutzen hat, nämlich vom zuletzt anekelnden Possenspiel sich hernach desto ernstlicher zur gründlichen Bearbeitung der Wissenschaften anzuschicken.

Von der

Macht des Gemüths

durch

den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn.

1797.

Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn.

Ein Antwortschreiben an Hrn. Hofrath und Professor Hufeland *)

Daß meine Danksagung, für das den 12ten Dec. 1796. an mich bestellte Geschenk, Ihres lehrreichen

*) Ich übersendete mein Buch Hrn. Prof. Kant, um ihm einen Beweis der Verehrung zu geben, die gewiß jeder denkende Mensch diesem Weisen zollt, zugleich aber, um ihn vielleicht zu veranlassen, über einige darin enthaltene, und für das philosophische Tribunal gehörige Ideen nachzudenken, wodurch ich unsrer Kunst zugleich einen Vortheil zu verschaffen hoffte. Ich freue mich ungemein, meinen Wunsch erfüllt zu sehen, und hier meinen Lesern mehrere dadurch veranlaßte Ideen und Entwickelungen mittheilen zu können, die für jeden denkenden Arzt höchst interessant seyn müssen, und die zugleich über die individuelle geistige und körperliche Diätetik dieses grossen Mannes sehr lehrreiche Notizen ertheilen. Was einige für mich zu schmeichelhafte Ausdrücke darin be-

und angenehmen Buchs „von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“ selbst auf ein langes Leben berechnet gewesen seyn dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieser meiner Antwort vom Januar dieses Jahres zu schließen Ursache haben; wenn das Altgewordenseyn nicht schon die öftere Vertagung (procrastinatio) wichtiger Beschlüsse bei sich führete, dergleichen doch wohl der des Todes ist, welcher sich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu lassen an Ausreden unerschöpflich ist.

Sie verlangen von mir „ein Urtheil über Ihr Bestreben das Physische im Menschen moralisch zu behandeln: den ganzen, auch physischen Menschen, als „ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen, und „die moralische Kultur als unentbehrlich zur physischen „Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschennatur zu zeigen, und setzen hinzu, wenigstens kann ich versichern, daß es keine vorgefaßte „Meinungen waren, sondern ich durch Arbeit und Untersuchung selbst unwiderstehlich in diese Behandlungs-

trifft, so bitte ich zu bedenken, daß sie in einem an mich geschriebenen Briefe vorkommen, und ich hoffe dadurch jedem Vorwurf zu entgehen, der mir darüber gemacht werden könnten, daß ich sie stehen ließ, welches ich um so weniger verhindern konnte; da sonst der ganze Sinn hie und da verlohren gegangen wäre, auch ich überdies offenherzig gestehe, daß ich nicht ein Wort auszustreichen wage, was ein Kant geschrieben hat.

H.

„art hinein gezogen wurde." — Eine solche Ansicht der Sache verräth den Philosophen, nicht den bloßen Vernunftkünstler; einen Mann, der nicht allein, gleich einem der Directoren des Französischen Convents, die von der Vernunft verordneten Mittel der Ausführung technisch, wie sie die Erfahrung darbietet, zu seiner Heilkunde mit Geschicklichkeit, sondern als gesetzgebendes Glied im Corps der Aerzte, aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was hilft, mit Geschicklichkeit auch das, was zugleich an sich Pflicht ist, mit Weisheit zu verordnen weiß: so, daß moralisch practische Philosophie zugleich eine Universalmedizin abgiebt, die zwar nicht Allen für Alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann.

Dieses Universalmittel betrift aber nur die Diätetik, d. i. es wirkt nur negativ, als Kunst, Krankheiten abzuhalten. Dergleichen Kunst aber setzt ein Vermögen voraus, das nur Philosophie, oder der Geist derselben, den man schlechthin voraussetzen muß, geben kann. Auf diesen bezieht sich die oberste diätetische Aufgabe, welche in dem Thema enthalten ist:

Von der Macht des Gemüths des Menschen über seine krankhafte Gefühle, durch den bloßen festen Vorsatz Meister zu seyn.

Die, die Möglichkeit dieses Ausspruchs bestätigenden, Beispiele kann ich nicht von der Erfahrung Anderer hernehmen, sondern zuerst nur von der an mir selbst angestellten; weil sie aus dem Selbstbewußtseyn

hervorgeht, und sich nachher allererst Andere fragen läßt: ob es nicht auch sie eben so in sich wahrnehmen. — Ich sehe mich also genöthigt, mein Ich laut werden zu lassen; was im dogmatischen *) Vortrage Unbescheidenheit verräth; aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, sondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerst an mir selbst angestellt haben muß, um etwas, was nicht jedermann von selbst, und ohne darauf geführt zu seyn, beifällt, zu seiner Beurtheilung vorzulegen. Es würde tadelhafte Anmaßung seyn, Andere mit der innern Geschichte meines Gedankenspiels unterhalten zu wollen, welche zwar subjective Wichtigkeit (für mich), aber keine objective (für Jedermann geltende) enthielten. Wenn aber dieses Aufmerken auf sich selbst, und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht so gemein ist, sondern, daß jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache ist, die es bedarf und verdient, so kann dieser Uebelstand mit seinen Privatempfindungen Andere zu unterhalten, wenigstens verziehen werden.

Ehe ich nun mit dem Resultat meiner, in Absicht auf Diätetik angestellten, Selbstbeobachtung aufzutreten wage, muß ich noch etwas über die Art bemerken,

*) Im dogmatisch-practischen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung seiner selbst, die auf Pflichten abzweckt, die Jedermann angehen, spricht der Canzelredner nicht durch Ich, sondern Wir. In dem erzählenden aber, der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient seinem Arzte ablegt), oder eigener Erfahrung an sich selbst, muß er durch Ich reden.

wie Herr Hufeland die Aufgabe der Diätetik, d. i. der Kunst stellt, Krankheiten vorzubeugen, im Gegensatz mit der Terapevtik, sie zu heilen.

Sie heißt ihm „die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern."

Er nimmt seine Benennung von demjenigen her, was die Menschen am sehnsüchtigsten wünschen, ob es gleich vielleicht weniger wünschenswerth seyn dürfte. Sie möchten zwar gern zwei Wünsche zugleich thun: nämlich lange zu leben, und dabei gesund zu seyn; aber der erstere Wunsch hat den letztern nicht zur nothwendigen Bedingung: sondern er ist unbedingt. Laßt den Hospitalkranken Jahre lang auf seinem Lager leiden und darben, und ihn oft wünschen hören, daß ihn der Tod je eher je lieber von dieser Plage erlösen möge; glaubt ihm nicht, es ist nicht sein Ernst. Seine Vernunft sagt es ihm zwar vor, aber der Naturinstinct will es Anders. Wenn er dem Tode als seinem Befreier (Iovi liberatori), winkt, so verlangt er doch immer noch eine kleine Frist, und hat immer irgend einen Vorwand zur Vertagung (procrastinatio) seines peremtorischen Decrets. Der in wilder Entrüstung gefaßte Entschluß des Selbstmörders, seinem Leben ein Ende zu machen, macht hievon keine Ausnahme: denn er ist die Wirkung eines bis zum Wahnsinn exaltirten Affekts. — Unter den zwei Verheissungen für die Befolgung der Kindespflicht, („auf daß dir es wohlgehe, und du lange lebest auf Erden") enthält die letztere die stärkere Triebfeder, selbst im Urtheile der Vernunft, näm-

lich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienstlich ist.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet sich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngeren gegen die Schwachheit der Alten zumuthet: denn die ist kein Grund zu einer ihnen schuldigen Achtung. Das Alter will also noch für etwas Verdienstliches angesehen werden; weil ihm eine Verehrung zugestanden wird. Also, nicht etwa weil Nestorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit, zu Leitung der jüngeren Welt, bei sich führen, sondern blos weil, wenn nur keine Schande dasselbe befleckt hat, der Mann, welcher sich so lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit, als dem demüthigendsten Ausspruch, der über ein vernünftiges Wesen nur gefällt werden kann („du bist Erde und sollst zur Erde werden") so lange hat ausweichen, und gleichsam der Unsterblichkeit hat abgewinnen können, weil, sage ich, ein solcher Mann sich so lange lebend erhalten, und zum Beispiel aufgestellt hat.

Mit der Gesundheit, als dem zweiten natürlichen Wunsche, ist es dagegen nur mißlich bewandt. Man kann sich gesund fühlen, (aus dem behaglichen Gefühl seines Lebens urtheilen) nie aber wissen, daß man gesund sey. Jede Ursache des natürlichen Todes ist Krankheit: man mag sie fühlen oder nicht. — Es giebt viele, von denen, ohne sie eben verspotten zu wollen, man sagt, daß sie für immer kränkeln nie

krank werden können; deren Diät ein immmer wechselndes Abschweifen, und wieder Einbeugung ihrer Lebensweise ist, und die es im Leben, wenn gleich nicht den Kraftäusserungen, doch der Länge nach, weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die sich bei einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Gesundheit rühmten: indessen daß der Keim des Todes (die Krankheit) der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der, welcher sich gesund fühlte, nicht wußte daß er krank war: denn die Ursache eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders als Krankheit nennen. Die Causalität aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verstand, dessen Urtheil irrig seyn kann; indessen daß das Gefühl untrüglich ist, aber nur dann, wenn man sich krankhaft fühlt, diesen Namen führt; fühlt man sich aber so auch nicht, doch gleichwohl in dem Menschen verborgenerweise, und zur baldigen Entwickelung bereit liegen kann; daher der Mangel dieses Gefühls keinen andern Ausdruck des Menschen für sein Wohlbefinden verstattet, als daß er scheinbarlich gesund sey. Das lange Leben also, wenn man dahin zurücksieht, kann nur die genossene Gesundheit bezeugen, und die Diätetik wird vor allem in der Kunst das Leben zu verlängern (nicht es zu genießen) ihre Geschicklichkeit oder Wissenschaft zu beweisen haben: wie es auch Herr Hufeland so ausgedruckt haben will.

Grundsatz der Diätetik.

Auf Gemächlichkeit muß die Diätetik nicht berechnet werden; denn diese Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung, d. i. sie hat Schwäche und Kraftlosigkeit zur Folge, und ein allmäliges Erlöschen der Lebenskraft, aus Mangel der Uebung; so wie eine Erschöpfung derselben durch zu häufigen und starken Gebrauch derselben. Der Stoizism, als Prinzip der Diätetik, (sustine et abstine), gehört also nicht blos zur practischen Philosophie, als Tugendlehre, sondern auch zu ihr als Heilkunde. — Diese ist alsdann philosophisch, wenn blos die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnliche Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu seyn, die Lebensweise bestimmt. Dagegen, wenn sie diese Empfindungen zu erregen, oder abzuwehren, die Hülfe ausser sich in körperlichen Mitteln (der Apotheke, oder der Chirurgie) sucht, sie blos empirisch und mechanisch ist.

Die Wärme, der Schlaf, die sorgfältige Pflege des nicht Kranken, sind solche Verwöhnungen der Gemächlichkeit.

1. Ich kann, der Erfahrung an mir selbst gemäß, der Vorschrift nicht beistimmen: „man soll Kopf und Füße warm halten." Ich finde es dagegen gerathener, beide kalt zu halten (wozu die Russen auch die Brust zählen); gerade der Sorgfalt wegen, um mich nicht zu verkälten. — Es ist freilich gemächlicher, im

laulichen Wasser sich die Füße zu waschen, als es zur Winterszeit mit beinahe eiskaltem zu thun; dafür aber entgeht man dem Uebel der Erschlaffung der Blutgefäße in so weit vom Herzen entlegenen Theilen, welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füße nach sich zieht. — Den Bauch, vornämlich bei kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetischen Vorschrift, statt der Gemächlichkeit gehören; weil er Gedärme in sich schließt, die einen langen Gang hindurch einen nicht flüssigen Stoff forttreiben sollen, wozu der sogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muskeln desselben unterstützendes Band) bei Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen, gehört.

2. Lange oder (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) viel schlafen ist freilich eben so viel Ersparniß am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei sich führt, und es ist wunderlich genug, sich ein langes Leben zu wünschen, um es größtentheils zu verschlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankömmt, dieses vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerspricht sich in seiner Absicht selbst. Denn das wechselnde Erwachen und wieder Einschlummern in langen Winternächten, ist für das ganze Nervensystem lähmend, zermalmend und in täuschender Ruhe kraftterschöpfend: mithin die Gemächlichkeit hier eine Ursache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten.

3. Im Alter sich zu pflegen oder pflegen zu lassen, blos um seine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in schlimmen Wetter,) oder überhaupt die Uebertragung der Arbeit an Andere, die man selbst verrichten könnte, zu schonen, so aber das Leben zu verlängern, diese Sorgfalt bewirkt gerade das Widerspiel, nämlich das frühe Altwerden und Verkürzung des Lebens. — — Auch daß sehr alt gewordene mehrentheils verehelichte *) Personen gewesen wären, möchte schwer zu beweisen seyn †). — In einigen Familien ist das Altwerden

*) Hierwider möchte ich doch die Beobachtung anführen: daß unverehelichte (oder jung verwittwete) alte Männer mehrentheils länger ein jugendliches Ansehen erhalten, als verehelichte, welches doch auf eine längere Lebensdauer zu deuten scheint. — Sollten wohl die letztern an ihren härteren Gesichtszügen den Zustand eines getragenen Jochs (davon conjugium), nämlich das frühere Altwerden verrathen, welches auf ein kürzeres Lebensziel hindeutet? H.

†) Ich habe mich bei Aufstellung dieses Grundsatzes blos durch die Erfahrung leiten lassen. Es stießen mir bei meinen Nachforschungen über das höchste Alter so viele Verheirathete auf, daß ich dadurch zuerst aufmerksam gemacht wurde. Ich fand nämlich bei allen Alten (d. h. 120 — 160 Jährigen) durchaus gar keinen unverheiratheten; ja sie hatten alle mehrmals und großentheils noch in den letzten Zeiten ihres Lebens geheirathet. Dies allein bewog mich zu den Vermuthungen von Einfluß der Zeugungs-

werden erblich, und die Paarung in einer solchen kann wohl einen Familienschlag dieser Art begründen. Es ist auch kein übles politisches Princip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreisen; obgleich die Erfahrung immer verhältnißweise nur wenig Beispiele davon an die Hand giebt, von solchen, die neben einander vorzüglich alt geworden sind; aber die Frage ist hier nur vom physiologischen Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt, nicht vom politischen, wie die Convenienz des Staats die öffentliche Meinung seiner Absicht gemäß gestimmt zu seyn verlangt. — Uebrigens ist das Philosophiren, ohne darum eben Philosoph zu seyn, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle, und doch zugleich Agitation des Gemüths, welches in seine Beschäftigung ein Interesse bringt, das von äußern Zufälligkeiten unabhängig und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und innig ist, und die Lebenskraft nicht stocken läßt. Dagegen Philosophie, die ihr Interesse am Ganzen des Endzwecks der Vernunft (der eine absolute Einheit ist) hat, ein Gefühl der Kraft bei sich führt, welches die körperlichen Schwächen des Alters in gewissem Maaße durch vernünftige Schätzung des Werths des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu sich eröffnende Aussichten in Erweiterung seiner Erkenntnisse, wenn sie auch gerade nicht zur Philosophie gehörten,

gungskraft und des Ehestands aufs lange Leben, für die ich dann erst die theoretischen Gründe aufsuchte.
d. H.

leisten doch auch eben dasselbe, oder etwas dem Aehnliches; und so fern der Mathematiker hieran ein unmittelbares Interesse (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Absicht) nimmt, so ist er in so fern auch Philosoph und genießt die Wohlthätigkeit einer solchen Erregungsart seiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erschöpfung verlängerten Leben.

Aber auch bloße Tändeleien in einem sorgenfreien Zustande leisten, als Surrogate, den eingeschränkten Köpfen fast eben dasselbe, und die mit Nichtsthun immer vollauf zu thun haben, werden gemeiniglich auch alt. Ein sehr bejahrter Mann fand dabei ein großes Interesse, daß die vielen Stutzuhren in seinem Zimmer immer nach einander, keine mit der andern zugleich, schlagen mußten; welches ihn und den Urmacher den Tag über genug beschäftigte, und dem letztern zu verdienen gab. Ein Anderer fand in der Abfütterung und Kur seiner Sangvögel hinreichende Beschäftigung, um die Zeit zwischen seiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand diese Ausfüllung am Spinnrade, unter dabei eingemischten unbedeutenden Gesprächen, und klagte daher in ihrem sehr hohen Alter gleich als über den Verlust einer guten Gesellschaft, daß, da sie nunmehr den Faden zwischen den Fingern nicht mehr fühlen könnte, sie vor langer Weile zu sterben Gefahr liefe.

Doch, damit mein Discours über das lange Leben Ihnen nicht auch lange Weile machen und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachseligkeit, die man

als einen Fehler des Alters zu belächeln, wenn gleich nicht zu schelten pflegt, hiemit Gränzen setzen.

I.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, sich seinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein bestimmtes Objekt, muthlos zu überlassen (mithin ohne den Versuch zu machen, über sie durch die Vernunft Meister zu werden — die Grillenkrankheit (hypochondria vaga), *) welche gar keinen bestimmten Sitz im Körper hat und ein Geschöpf der Einbildungskraft ist, und daher auch die dichtende heißen könnte — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern liest, an sich zu bemerken glaubt, ist das gerade Widerspiel jenes Vermögens des Gemüths über seine krankhaften Gefühle Meister zu seyn, nämlich Verzagtheit, über Uebel, welche Menschen zustoßen könnten, zu brüten, ohne, wenn sie kämen, ihnen widerstehen zu können; eine Art von Wahnsinn, welchem freilich wohl irgend ein Krankheitsstoff (Blähung oder Verstopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn afficirt, gefühlt, sondern als bevorstehendes Uebel von der dichtenden Einbildungskraft vorgespiegelt wird; wo dann der Selbstquäler (heautontimorumenos) statt sich selbst zu ermannen, vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft; weil nur er selbst, durch die Diäte-

*) Zum Unterschiede von der topischen (hypochondria intestinalis).

tik seines Gedankenspiels, belästigende Vorstellungen, die sich unwillkührlich einfinden und zwar von Uebeln, wider die sich doch nichts veranstalten ließe, wenn sie sich wirklich einstellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieser Krankheit behaftet, und so lange er es ist, kann man nicht verlangen, er solle seiner krankhaften Gefühle durch den bloßen Vorsatz Meister werden. Denn, wenn er dieses könnte, so wäre er nicht hypochondrisch. Ein vernünftiger Mensch statuirt keine solche Hypochondrie: sondern, wenn ihm Beängstigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. selbst ausgedachte Uebel ausschlagen wollen, so fragt er sich, ob ein Objekt derselben da sey. Findet er keines, welches gegründete Ursache zu dieser Beängstigung abgeben kann, oder sieht er ein, daß, wenn auch gleich ein solches wirklich wäre, doch dabei nichts zu thun möglich sey, um seine Wirkung abzuwenden, so geht er mit diesem Anspruche seines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er läßt seine Beklommenheit (welche alsdann blos topisch ist) an ihrer Stelle liegen (als ob sie ihm nichts angienge) und richtet seine Aufmerksamkeit auf die Geschäfte, mit denen er zu thun hat.

Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Ueberdruß des Lebens gränzte. Aber die Ueberlegung, daß die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht blos mechanisch und nicht zu heben sey, brachte es bald dahin,

daß ich mich an sie gar nicht kehrte, und während dessen, daß ich mich in der Brust beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrschte, die sich auch in der Gesellschaft, nicht nach abwechselnden Launen (wie hypochondrische pflegen), sondern absichtlich und natürlich mitzutheilen, nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freien Gebrauch desselben thut, als man genießt, so können Geistesarbeiten, eine andere Art von befördertem Lebensgefühl, den Hemmungen entgegensetzen, welche blos den Körper angehen. Die Beklemmung ist mir geblieben; denn ihre Ursache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluß auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meister geworden, durch Abkehrung der Aufmerksamkeit von diesem Gefühle, als ob es mich gar nicht angienge.

2.

Vom Schlafe.

Was die Türken, nach ihren Grundsätzen der Prädestination, über die Mäßigkeit sagen: daß nämlich im Anfange der Welt jedem Menschen die Portion zugemessen worden, wie viel er im Leben zu essen haben werde, und, wenn er sein beschieden Theil in großen Portionen verzehrt, er auf eine desto kürzere Zeit zu essen, mithin zu seyn sich Rechnung machen könne: Das kann in einer Diätetik, als Kinderlehre (denn im Genießen müssen auch Männer von Aerzten oft als Kinder behandelt werden), auch zur Regel dienen: nämlich, daß jedem Menschen von Anbeginn her vom

Verhängnisse seine Portion Schlaf zugemessen worden, und der, welcher von seiner Lebenszeit in Mannsjahren zu viel (über das Drittheil) dem Schlafen eingeräumt hat, sich nicht eine lange Zeit zu schlafen, d. i. zu leben und alt zu werden versprechen darf. — Wer dem Schlaf als süßen Genuß im Schlummern (der Siesta der Spanier) oder als Zeitkürzung in langen Winternächten) viel mehr als ein Drittheil seiner Lebenszeit einräumt, oder ihm sich auch theilweise (mit Absätzen, nicht in einem Stück für jeden Tag, zumißt, verrechnet sich sehr in Ansehung seines Lebensquantum, theils dem Grade, theils der Länge nach. — Da nun schwerlich ein Mensch wünschen wird, daß der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfniß für ihn wäre, (woraus doch wohl erhellet, daß er das lange Leben als eine lange Plage fühlt; von dem so viel er verschlafen, eben so viel Mühseligkeit zu tragen, er sich ersparet hat) so ist es gerathener, fürs Gefühl sowohl als für die Vernunft, dieses Genuß- und Thatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen, und es der unentbehrlichen Naturrestauration zu überlassen: doch mit einer genauen Abgemessenheit der Zeit, von wo an, und wie lange sie dauern soll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle zu der bestimmten und gewohnten Zeit nicht schlafen, oder auch sich nicht wach halten zu können; vornämlich aber das erstere; in dieser Absicht sich zu Bette zu legen, und doch schlaflos zu liegen. — Sich alle Gedanken

aus dem Kopf zu schlagen, ist zwar der gewöhnliche Rath, den der Arzt giebt; aber sie, oder Andere an ihre Stelle, kommen wieder und erhalten wach. Es ist kein anderer diätetischer Rath, als beim inneren Wahrnehmen oder Bewußtwerden irgend eines sich regenden Gedankens, die Aufmerksamkeit davon sofort abzuwenden (gleich als ob man mit geschlossenen Augen diese auf eine andere Seite kehrte): wo dann durch das Abbrechen jedes Gedanken, den man inne wird, allmälig eine Verwirrung der Vorstellungen entspringt, dadurch das Bewußtseyn seiner körperlichen (äusseren) Lage aufgehoben wird, und eine ganz verschiedene Ordnung, nämlich ein unwillkührliches Spiel der Einbildungskraft (das im gesunden Zustande der Traum ist) eintritt, in welchem, durch ein bewunderswürdiges Kunststück der thierischen Organisation, der Körper für die animalischen Bewegungen abgespannt, für die Vitalbewegung aber innigst agitirt wird, und zwar durch Träume, die, wenn wir uns gleich derselben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können: weil sonst bei gänzlicher Ermangelung derselben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorstellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Eingeweide vereinigt wirkte, das Leben sich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermuthlich alle Thiere, wenn sie schlafen.

Jedermann aber, der sich zu Bette und in Bereitschaft zu schlafen gelegt hat, wird bisweilen, bei aller

obgedachten Ablenkung seiner Gedanken, doch nicht zum Einschlafen kommen können. In diesem Fall wird er im Gehirn etwas Spastisches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zusammenhängt: daß ein Mensch gleich nach dem Erwachen etwa ½ Zoll länger sey, als wenn er sogar im Bette geblieben, und dabei nur gewacht hätte. — Da Schlaflosigkeit ein Fehler des schwächlichen Alters, und die linke Seite überhaupt genommen die schwächere ist *),

*) Es ist ein ganz unrichtiges Vorgeben, daß, was die Stärke im Gebrauch seiner äußern Gliedmaaßen betrifft, es blos auf die Uebung, und wie man frühe gewöhnt worden, ankomme, welche von beiden Seiten des Körpers die stärkere oder schwächere seyn solle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob sich der Reiter im Steigbügel stehend von der rechten zur linken, oder umgekehrt aufs Pferd schwinge u. s. w. Die Erfahrung lehrt aber, daß, wer sich am linken Fuße Maas für seine Schuhe nehmen läßt, wenn der Schuh dem linken genau anpaßt, er für den rechten zu enge sey, ohne daß man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht besser belehrt hätten; so wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu sehen ist, daß der, welcher über einen etwas tiefen Graben schreiten will, den linken Fuß ansetzt, und mit dem rechten überschreitet, widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Daß der preußische Infanterist geübt wird, mit dem linken Fuße anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, sondern bestätigt ihn vielmehr; denn er setzt diesen voran, gleich als auf ein Hypomochlium, um mit der rechten Seite den

so fühlte ich seit etwa einem Jahre diese krampfigten Anwandelungen und sehr empfindliche Reitze dieser Art (ob zwar nicht wirkliche und sichtbare Bewegungen, der darauf afficirten Gliedmaßen als Krämpfe) die ich nach der Beschreibung anderer für gichtische Zufälle halten, und dafür einen Arzt suchen mußte. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem stoischen Mittel, meinen Gedanken mit Anstrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Object, was es auch sey, (z. B. auf den viel Nebenvorstellungen enthaltenden Namen Cicero) zu heften: mithin die Aufmerksamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch diese dann, und zwar schleunig, stumpf wurden, und so die Schläfrigkeit sie überwog, und dieses kann ich jederzeit, bei wiederkommenden Anfällen dieser Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtschlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Daß aber dieses nicht etwa blos eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des andern Morgens früh sich zeigende glühende Röthe der Zehen des linken Fußes überzeugen. Ich bin gewiß, daß viele gichtische Zufälle, wenn nur die Diät des Genusses nicht gar zu sehr dawider ist, ja Krämpfe und selbst epileptische Zufälle (nicht nur bei Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorsatzes nicht haben), auch wohl das für unheilbar verschriene Podogra, bei jeder neuen Anwandlung desselben durch diese Festigkeit des Vorsatzes (seine Aufmerksamkeit

Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

von einem solchen Leiden abzuwenden) abgehalten, und nach und nach gar gehoben werden könnte.

3.

Vom Essen und Trinken.

Im gesunden Zustande und der Jugend ist es das Gerathenste in Ansehung des Genusses der Zeit und Menge nach, blos den Appetit (Hunger und Durst) zu befragen; aber bei den mit dem Alter sich einfindenden Schwächen ist eine gewisse Angewohnheit einer geprüften und heilsam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag gehalten hat, es eben so alle Tage zu halten, ein diätetischer Grundsatz, welcher dem langen Leben am günstigsten ist, doch unter der Bedingung, daß diese Abfütterung für den sich weigernden Appetit die gehörige Ausnahmen mache. Dieser nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüssigen (Suppen oder viel Wasser zu trinken) vornämlich dem männlichen Geschlecht: verlangt dagegen derbere Kost und anreizenderes Getränke (z. B. Wein), sowohl um die wurmförmige Bewegung der Gedärme (die unter allen Eingeweiden am meisten von der vita propria zu haben scheinen, weil sie, wenn sie noch warm aus dem Thier gerissen und zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht blos fühlen, sondern sogar hören kann) zu befördern und zugleich solche Theile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reitz das Geräder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich sind.

Das Wasser braucht aber bei alten Leuten längere Zeit, um ins Blut aufgenommen, den langen Gang seiner Absonderung von der Blutmasse durch die Nieren zur Harnblase zu machen, wenn es nicht dem Blute assimilirte Theile (dergleichen der Wein ist) und die einen Reitz der Blutgefäße zum Fortschaffen bei sich führen, in sich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medicin gebraucht wird, dessen künstlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandelung des Appetits zum Wassertrinken (dem Durst), welche großentheils nur Angewohnheit ist, nicht sofort nachzugeben und ein hierüber genommener fester Vorsatz bringt diesen Reitz in das Maas des natürlichen Bedürfnisses, des den festen Speisen beizugebenden Flüssigen, dessen Genuß in Menge im Alter selbst durch den Naturinstinkt geweigert wird. Man schläft auch nicht gut, wenigstens nicht tief bei dieser Wasserschwelgerei, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es ist oft gefragt worden: ob, gleich wie in 24 Stunden nur Ein Schlaf, so auch in eben so viel Stunden nur Eine Mahlzeit nach diätetischer Regel verwilligt werden könne, oder ob es nicht besser (gesunder) sey, dem Appetit am Mittagstische etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht essen zu können. — Das erstere halte ich auch in den sogenannten besten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher; das letztere aber im späteren Alter. Denn, da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf de-

Verdauung im Alter ohne Zweifel langsamer abläuft, als in jüngeren Jahren, so kann man glauben, daß ein neues Pensum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indessen daß das erstere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen ist, der Gesundheit nachtheilig werden müsse. — Auf solche Weise kann man den Anreiz zum Abendessen, nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags, für ein krankhaftes Gefühl halten, dessen man durch einen festen Vorsatz so Meister werden kann, daß auch die Anwandelung desselben nach gerade nicht mehr verspürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten ist das Denken ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein ist, er nicht leben kann; jenes mag nun im Lernen (Bücherlesen) oder im Ausdenken (Nachsinnen und Erfinden), bestehen. Aber beim Essen oder Gehen sich zugleich angestrengt mit einem bestimmten Gedanken beschäftigen, Kopf und Magen oder Kopf und Füße mit zwei Arbeiten zugleich belästigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um also dieses krankhaften Zustandes durch Diätetik Meister zu seyn, wird nichts weiter erfordert, als die mechanische Beschäftigung des Magens, oder der Füße, mit der geistigen des Denkens wechseln zu lassen und während dieser (der Restauration gewidmeten) Zeit das absichtliche Denken zu hemmen und dem (dem me-

chanischen ähnlichen) freien Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu lassen; wozu aber bei einem Studirenden ein allgemein gefaßter und fester Vorsatz der Diät im Denken erfordert wird.

Es finden sich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Gesellschaft sich zugleich mit Bücherlesen oder Nachdenken beschäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man belästigt, abgeleitet wird. Eben so, wenn dieses Nachdenken mit der krafterschöpfenden Arbeit der Füße (im Promeniren) *) verbunden wird. (Man kann das Lucubriren noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich ist). Indessen sind die krankhaften Gefühle aus diesen unzeitig (inuita Minuera) vorgenommenen Geistesarbeiten noch nicht von der Art, daß sie sich unmittelbar durch den bloßen Vorsatz augenblicklich, sondern allein

*) Studirende können es schwerlich unterlassen, in einsamen Spaziergängen sich mit Nachdenken selbst und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von andern, die ich darum befrug, gehört: daß das angestrengte Denken im Gehen geschwinde matt macht; dagegen, wenn man sich dem freien Spiel der Einbildungskraft überläßt, die Motion restaurirend ist. Noch mehr geschieht dieses, wenn bei dieser mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem Andern gehalten wird, so, daß man sich bald genöthigt sieht, das Spiel seiner Gedanken sitzend fortzusetzen. Das Spazieren im Freien hat gerade die Absicht durch den Wechsel der Gegenstände seine Aufmerksamkeit auf jeden einzelnen abzuspannen.

durch Entwöhnung, vermöge eines entgegengesetzten Princips, nach und nach heben lassen und von den ersteren soll hier nur geredet werden.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorsatz im Athemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Husten heimgesucht, welche beide Zufälle mir desto ungelegener waren, als sie sich bisweilen beim Schlafengehen zutrugen. Gleichsam entrüstet über diese Störung des Nachtschlafs entschloß ich mich, was den ersteren Zufall betrifft, mit festgeschlossenen Lippen durchaus die Luft durch die Nase zu ziehen: welches mir anfangs nur mit einen schwachen Pfeifen, und da ich nicht absetzte, oder nachließ, immer mit stärkeren, zuletzt mit vollen und freien Luftzuge gelang, es durch die Nase zu Stande zu bringen, darüber ich dann so fort einschlief. — Was dies gleichsam convulsivische und mit dazwischen vorfallenden Einathmen (nicht wie beim Lachen ein continuirtes stoßweise erschallendes) Ausathmen, den Husten betrifft, vornämlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshusten (im Bette liegend) nennt, so war er mir um so mehr ungelegen, da er sich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einstellte und das Einschlafen verzögerte. Dieses Husten, welches durch den Reiz der mit offenem Munde eingeathmeten Luft auf den

Luftröhrenkopf erregt wird *), nun zu hemmen, bedurfte es einer nicht mechanischen, (pharmaceutischen)

*) Sollte auch nicht die atmosphärische Luft, wenn sie durch die Eustachische Röhre (also bei geschlossenen Lippen) circulirt, dadurch, daß sie auf diesem dem Gehirn nahe liegenden Umwege Sauerstoff absetzt, das erquickende Gefühl gestärkter Lebensorgane bewirken; welches dem ähnlich ist, als ob man Luft trinke; wobei diese, ob sie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denselben nahe liegenden einsaugenden Gefäße stärkt? Bei manchem Wetter findet sich dieses Erquickliche des Genusses der Luft nicht; bei anderen ist es eine wahre Annehmlichkeit sie auf seiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken: welches das Einathmen mit offenem Munde nicht bewährt. — — Das ist aber von der größten diätetischen Wichtigkeit, den Athemzug durch die Nase bei geschlossenen Lippen sich so zur Gewohnheit zu machen, daß er selbst im tiefsten Schlaf nicht anders verrichtet wird und man sogleich aufwacht, so bald er mit offenem Munde geschieht, und dadurch gleichsam aufgeschreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde, auf solche Weise zu athmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genöthigt ist, stark oder bergan zu schreiten, so gehört größere Stärke des Vorsatzes dazu, von jener Regel nicht abzuweichen und eher seine Schritte zu mäßigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; ingleichen, wenn es um starke Motion zu thun ist, die etwa ein Erzieher seinen Zöglingen geben will, daß dieser sie ihre Bewegung lieber stumm, als mit öfterer Einathmung durch den Mund machen lasse. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben diese diätetische Maxime als probat und heilsam gepriesen und sie nicht unter

Aufhusten eines Schleims als beabsichtigter Auswurf) in beiderlei Zustande verhütet, und so durch die bloße Macht des Vorsatzes eine Krankheit verhütet wird. — — Ich habe sogar gefunden, daß, da mich nach ausgelöschtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein starker Durst anwandelte, den mit Wassertrinken zu löschen ich im Finstern hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Wassergeschirr suchen müssen, ich darauf fiel, verschiedene und starke Athemzüge mit Erhebung der Brust zu thun und gleichsam Luft durch die Nase zu **trinken**; wodurch der Durst in wenig Sekunden völlig gelöscht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beschluß.

Krankhafte Zufälle, in Ansehung deren das Gemüth das Vermögen besitzt, des Gefühls derselben durch den bloßen standhaften Willen des Menschen, als eine Obermacht des vernünftigen Thieres, Meister werden zu können, sind alle von der spastischen (krampfhaften) Art: man kann aber nicht umgekehrt sagen, daß alle von dieser Art durch den bloßen festen Vorsatz gehemmt oder gehoben werden können. — Denn einige derselben sind von der Beschaffenheit, daß die Versuche, sie der Kraft des Vorsatzes zu unterwerfen, das krampfhafte Leiden vielmehr noch verstärken: wie es der Fall mit mir selber ist, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemischer, mit **Kopfbedrückung** ver-

sündener Catharr" beschrieben wurde *) (bei mir aber wohl ein Jahr älter aber doch von ähnlicher Empfindung ist) mich für eigene Kopfarbeiten gleichsam desorganisirt, wenigstens geschwächt und stumpf gemacht hat, und, da sich diese Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders, als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beschaffenheit des Patienten, die das Denken, in so fern es ein Festhalten eines Begriffs (der Einheit des Bewußtseyns verbundener Vorstellungen) ist, begleitet und erschwert, bringt das Gefühl eines spastischen Zustandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und Nachdenken selbst, ingleichen das Gedächtniß in Ansehung des ehedem Gedachten, eigentlich nicht schwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder schriftlichen) das feste Zusammenhalten der Vorstellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerstreuung sicheren soll, bewirkt selbst einen unwillkührlichen spastischen Zustand des Gehirns, als ein Unvermögen, bei dem Wechsel der auf einander folgenden Vorstellungen, die Einheit des Bewußtseyns derselben zu erhalten. Daher begegnet es mir: daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geschieht, zuerst zu dem, was ich sagen will, (den Hörer oder Leser) vorbereite, ihm den Gegenstand, wohin ich gehen will, in der Aussicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausge-

*) Ich halte sie für eine Gicht, die sich zum Theil aufs Gehirn geworfen hat.

gangen bin, zurückgewiesen habe (ohne welche zwei Hinweisungen kein Zusammenhang der Rede statt findet) und ich nun das letztere mit dem ersteren verknüpfen soll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder stillschweigend mich selbst) fragen muß: wo war ich doch? Wovon gieng ich aus? welcher Fehler nicht sowohl ein Fehler des Geistes, auch nicht des Gedächtnisses allein, sondern der Geistesgegenwart (im Verknüpfen) d. i. unwillkührliche Zerstreuung und ein sehr peinigender Fehler ist; dem man zwar in Schriften (zumal den philosophischen; weil man da nicht immer so leicht zurücksehen kann, von wo man ausgieng) mühsam vorbeugen, ob zwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

Mit dem Mathematiker, der seine Begriffe, oder die Stellvertreter derselben (Größen- und Zahlenzeichen), in der Anschauung vor sich hinstellen, und daß, so weit er gegangen ist, alles richtig sey, versichert seyn kann, ist es anders bewandt, als mit dem Arbeiter im Fache der, vornämlich reinen, Philosophie (Logik und Metaphysik) der seinen Gegenstand in der Luft vor sich schwebend erhalten muß, und ihn nicht blos theilweise, sondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Systems (d. r. V.) sich darstellen und prüfen muß. Daher es eben nicht zu verwundern ist, wenn ein Metaphysiker eher invalid wird, als der Studierende in einem anderen Fache, ingleichen als Geschäftsphilosophen; indessen daß es doch einige derer geben muß, die sich jenem ganz widmen, weil ohne Meta-

physik überhaupt es gar keine Philosophie geben könnte.

Hieraus ist auch zu erklären, wie jemand für sein Alter gesund zu seyn sich rühmen kann, ob er zwar in Ansehung gewisser ihm obliegenden Geschäfte sich in die Krankenliste mußte einschreiben lassen. Denn, weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit diesem auch den Verbrauch und die Erschöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichsam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetirendes Wesen) zu leben gesteht, nämlich essen, gehen und schlafen zu können, was für seine animalische Existenz gesund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geschäften verpflichteten) Existenz aber krank, d. i. invalid, heißt: so widerspricht sich dieser Kandidat des Todes hiemit gar nicht.

Dahin führt die Kunst das menschliche Leben zu verlängern: daß man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist *).

*) Dies Resultat, so wenig fröhlich es ist, ist vollkommen richtig, so bald wir an das, was der Mensch im vollkommenen Sinn ist, und seyn soll, denken. Aber selbst das Beispiel des würdigen Herrn Verfassers giebt ja einen sprechenden Beweis, was der Mensch auch im Alter noch für andre seyn kann, wenn die Vernunft immer, wie hier, seine oberste Gesetzgeberin war. Und gesetzt auch, es fehlte ganz an dieser objectiven und bürgerlichen Existenz, sind uns nicht auch die Ruinen eines schönen oder grossen Gebäudes heilig und schätzbar? dienen sie uns nicht als Denk-

Hieran aber habe ich selber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen, und, um zu leben, mir den gewöhnten Genuß des Lebens schmälern: warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur schwächeren, und ihre muthmaßliche Lebensdauer mit gerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen, und das alles, was man sonst Schicksal nannte, (dem man sich demüthig und andächtig unterwarf) dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen; welcher doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden, und die therapeutischen Formeln der Officin jemals verdrängen wird?

Nachschrift.

Den Verfasser der Kunst das menschliche (auch besonders das literärische) Leben zu verlängern, darf ich also dazu wohl auffordern, daß er wohlwollend auch darauf bedacht sey, die A u g e n der Leser (vornämlich der jetzt großen Zahl der Leserinnen, die den Uebelstand der Brille noch härter fühlen dürften) in Schutz zu nehmen: auf welche jetzt aus elender Ziererei der Buchdrucker, (denn Buchstaben haben doch als Malerei schlechterdings nichts Schönes an sich) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, so wie

zeichen des Vergangenen, als Winke der Zukunft, als Lehre und Beispiel?

in Marocko, durch weiße Uebertünchung aller Häuser ein großer Theil der Einwohner der Stadt blind ist, dieses Uebel aus ähnlicher Ursache auch bei uns einreiße, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeigesetze gebracht werden. — Die jetzige Mode will es dagegen anders; nämlich:

1) Nicht mit schwarzer, sondern grauer Tinte, (weil es sanfter und lieblicher auf schönem weißen Papier absteche) zu drucken.

2) Mit Didotschen Lettern, von schmalen Füßen, nicht mit Breitkopfschen, die ihrem Namen Buchstäben (gleichsam bücherner Stäbe zum Feststehen) besser entsprechen würden.

3) Mit lateinischer (wohl gar Cursiv-) Schrift ein Werk deutschen Inhalts, von welcher Breitkopf mit Grunde sagt: daß niemand das Lesen derselben für seine Augen so lange aushalte, als mit der deutschen.

4) Mit so kleiner Schrift als nur möglich, damit für die unten etwa beizufügenden Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemessene leserlich bleibe *).

*) Ich stimme in diese Klage des verehrten Verfassers ganz mit ein, und bin überzeugt, daß der größte Theil der jetzt so auffallend häufiger werdenden Augenschwächen schon an und für sich in dem weit häufigern Lesen (besonders dem geschwind lesen, was jetzt wegen der weit häufigern Zeitungen, Journale und Flugschriften weit gewöhnlicher ist, und die

Diesem Unwesen zu steuren, schlage ich vor: den Druck der Berliner Monatsschrift (nach Text und

Augen unglaublich angreift) zu suchen sey, und dadurch auch unbeschreiblich vermehrt wird, daß man beim Druck die Rücksicht auf die Augen immer mehr vernachläßigt, da sie vielmehr, weil nun einmal das Lesen zum allgemeinen Bedürfniß geworden ist, vermehrt werden sollte.

Auch ich glaube, daß dabei die den Augen nachtheiligsten Fehler dadurch begangen werden, wenn man auf zu weißes oder gar glänzendes Papier, mit grauer Schwärze, mit zu kleinen, oder mit zu zarten, zu wenig Körper habenden, Lettern druckt; und ich mache es daher jedem Autor, Verleger und Drucker zur heiligen Pflicht, das Augenwohl ihrer Leser künftig besser zu bedenken. Besonders ist die blasse Farbe der Buchstaben äußerst nachtheilig, und es ist unverzeihlich, daß es die Drucker so häufig aus elender Gewinnsucht oder Bequemlichkeit darinnen fehlen lassen.

Was aber die lateinischen Lettern als Augenverderber betrifft, so bitte ich um Erlaubniß, darinnen anderer Meinung zu seyn, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Daß diese Lettern an und für sich den Augen nicht nachtheiliger sind, als unsre teutschen, erhellt daraus, weil sonst in England, Frankreich und andern Ländern, wo man sich ihrer bedient, die Augenfehler häufiger seyn müßten, als bei uns, welches aber nicht der Fall ist.

2) Wenn sie also einen Teutschen, der gewohnt ist, teutsch zu lesen, etwas mehr anzugreifen scheinen, so liegt die Ursache blos darin, weil er sie nicht ge-

Noten) zum Muster zu nehmen; denn, man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, so wird

wohnt ist, und das Angreifende verliehrt sich, sobald er sich daran gewöhnt hat, und fällt ganz weg, wenn wir gleich von Jugend auf an diese Lettern gewöhnt werden.

3) Daß diese Lettern, wenn sie klein oder zu mager sind, die Augen angreifen, ist wahr, aber dasselbe gilt auch von den teutschen, und ich halte es daher für äußerst nöthig, bei der lateinischen Schrift größere oder fettere Typen zu nehmen; welches auch der einzige Grund war, warum ich sie bei der Macrobiotik von dieser Beschaffenheit wählete, ohnerachtet man hie und da darin einen Grund zum Tadel gefunden hat, (ein Beweis, daß man gerade dann, wenn man fürs Publikum sorgt, am meisten verkannt werden kann.)

Ich finde also keinen medicinischen Gegengrund, der mich von ihrem Gebrauch abhalten sollte; vieles aber, was mir ihren Gebrauch anrieth, und mich dahin gebracht hat, sie fast durchgängig zu wählen. Zuerst nämlich glaube ich, daß unsere Litteratur und Sprache dann ungleich mehr Eingang in andre Länder finden wird, wenn wir lateinisch drucken, denn viele Ausländer schreckt schon das Fremde und Unverständliche der Typen ab, und man wird sich gewiß schwerer zu Erlernung einer Sprache entschließen, wenn man selbst erst die Form der Lettern studieren muß. Ich glaube daher, es würde ungemein viel zur litterarischen Verbindung Europens, und zur Beförderung der allgemeinen Gelehrten Republik beitragen, wenn wir uns eben der Typen bedienten, die die aufgeklärtesten Nationen angenommen haben, und ich

man die durch obige Leserei angegriffenen Augen durch Ansicht des letzteren merklich gestärkt fühlen *).

glaube, es muß am Ende dahin kommen. England, selbst Italien bedienten sich ja noch bis zu Anfang dieses Jahrhunderts unserer Mönchsschrift, und haben sie dennoch ganz verlassen, welches zugleich beweist, daß wir nicht einmal teutsche Originalität daran finden können. — Dazu kommt nun noch der Grund daß bei scientifischen besonders medicinischen Büchern, wo viele lateinische Termini technici vorkommen, ein großer Uebelstand fürs Auge entsteht, wenn die teutsche Schrift alle Augenblicke durch lateinische unterbrochen wird, oder dadurch ein noch schlimmeres Uebel bewirkt wird, daß man diese Termini technici ins Teutsche übersetzt, wodurch sie nun vollends den Ausländern ganz, und selbst den Teutschen aus einer andern Provinz zum Theil unverständlich werden, und sie wirklich den Vorzug verlieren, Termini technici zu seyn.

Ich gebe zu, daß manche ungeübte Leser für jetzt lateinische Lettern ungern, ja wohl gar nicht lesen; dies gilt aber nicht von scientifischen Schriften. Für die niedern Klassen muß man noch teutsche Lettern gebrauchen, bei allen gebildeten Ständen beiderlei Geschlechts ist das aber schon jetzt nicht mehr nöthig.

H.

*) Unter den krankhaften Zufällen der Augen (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerst in meinen Vierzigerjahren einmal, später hin, mit Zwischenräumen von einigen Jahren, dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etlichemal begegnet ist; wo das

Phänomen darin besteht; daß auf dem Blatt, welches ich lese, auf einmal alle Buchstaben verwirrt, und durch eine gewisse, über dasselbe verbreitete Helligkeit vermischt, und ganz unleserlich werden, ein Zustand der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher seine Predigt vom Blatte zu lesen gewohnt ist, sehr gefährlich seyn dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphysik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freien Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts als die Besorgniß entsprang, es möchte dieser Zufall der Vorbote vom Erblinden seyn: worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin: da ich bei diesem jetzt öfterer als sonst sich ereignenden Zufalle an meinem Einen gesunden Auge (denn das linke hat das Sehen seit etwa 5 Jahren verlohren) nicht den mindesten Abgang an Klarheit verspühre. Zufälligerweise kam ich darauf, wenn sich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu schließen, ja um noch besser das äussere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann sahe ich eine hellweiße, wie mit Phosphor im Finstern auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der, wie das letzte Viertel im Kalender vorgestellt wird, doch mit einem, auf der convexen Seite ausgezackten Rande, welche allmälig an Helligkeit verlohr, und in obbenannter Zeit verschwand. Ich möchte wohl wissen: ob diese Beobachtung auch von Andern gemacht, und wie diese Erscheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen, — als bei deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, sondern immer an derselben Stelle gesehen wird — sondern im Sensorium commune ihren Sitz haben dürfte, zu erklären sey *). Zugleich ist es seltsam, daß man ein

*) Dieser Fehler des Sehens kommt allerdings

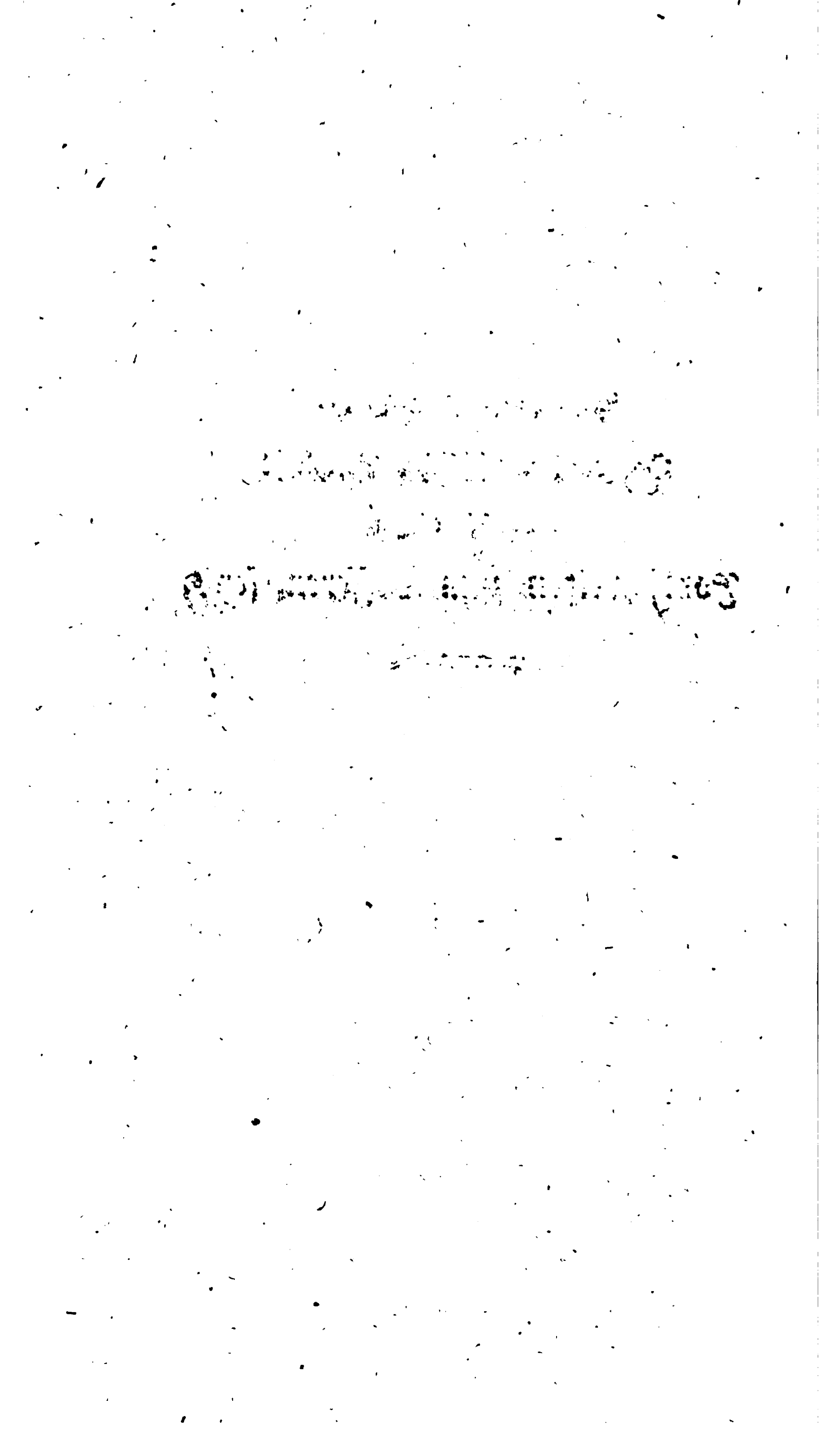
Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre schätze) einbüßen kann, ohne es zu vermissen.

mehr vor, und gehört unter die allgemeine Rubrik: Visus confusus s. perturbatus, weil er noch eben keinen Mangel der Sehkraft, sondern nur eine Abalienation derselben beweist. Ich selbst habe es zuweilen periodisch gehabt, und der vom Hrn. Hofr. Herz im Journ. der prakt. Heilkunde beschriebne falsche Schwindel hat viel ähnliches; mehrentheils ist eine vorübergehende Reizung die Ursache, z. B. Blutreiz, Gichtreiz, gastrische Reize, oder auch Schwäche.

H.

Erneuerte Frage:

Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sey?



1.

Was will man hier wissen?

Man verlangt ein Stück von der Menschengeschichte, und zwar nicht das von der vergangenen, sondern der künftigen Zeit, mithin eine vorhersagende, welche, wenn sie nicht nach bekannten Naturgesetzen (wie Sonnen- und Mondfinsternisse) geführt wird, wahrsagend und doch natürlich, kann sie aber nicht anders, als durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Aussicht in die künftige Zeit erworben werden, weissagend (prophetisch) genannt wird. *). — Uebrigens ist es hier auch nicht um die Naturgeschichte des Menschen, (ob etwa künftig neue Racen derselben entstehen möchten), sondern um die Sittengeschichte, und zwar nicht nach dem Gattungsbegriff (singulorum), sondern dem Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften vertheilten Menschen (universorum) zu thun, wenn gefragt wird: ob das menschliche Geschlecht (im Großen) zum Besseren beständig fortschreite.

*) Wer ins Wahrsagen pfuschert (es ohne Kenntniß oder Ehrlichkeit thut), von dem heißt es: er wahrsagert; von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

2.

Wie kann man es wissen?

Als wahrsagende Geschichtserzählung des Bevorstehenden in der künftigen Zeit: mithin als eine a priori mögliche Darstellung der Begebenheiten, die da kommen sollen. — Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich? — Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt.

Jüdische Propheten hatten gut weissagen, daß über kurz oder lang nicht blos Verfall, sondern gänzliche Auflösung ihrem Staat bevorstehe; denn sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals. — Sie hatten als Volksleiter, ihre Verfassung mit so viel kirchlichen und daraus abfliessenden bürgerlichen Lasten beschwert, daß ihr Staat völlig untauglich wurde, für sich selbst, vornämlich mit benachbarten Völkern zusammen, zu bestehen, und die Jeremiaden ihrer Priester mußten daher natürlicher Weise vergeblich in der Luft verhallen; weil diese hartnäckigt auf ihrem Vorsatz einer unhaltbaren, von ihnen selbst gemachten, Verfassung beharreten, und so von ihnen selbst der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgesehen werden konnte.

Unsere Politiker machen, so weit ihr Einfluß reicht, es eben so, und sind auch im Wahrsagen eben so glücklich. — Man muß, sagen sie, die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmüthige Phantasten träumen, daß sie seyn sollten.

ten. Das wie sie sind aber sollte heissen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang, durch verrätherische, der Regierung an die Hand gegebene, Anschläge gemacht haben, nämlich halsstarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freilich, wenn sie ihre Zügel ein wenig sinken läßt, sich traurige Folgen eräugnen, welche die Prophezeiung jener vermeintlich klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geistliche weissagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion, und die nahe Erscheinung des Antichrists; während dessen sie gerade das thun, was erforderlich ist ihn einzuführen, indem sie nämlich ihrer Gemeine nicht sittliche Grundsätze ans Herz zu legen bedacht sind, die geradezu aufs Bessern führen, sondern Observanzen und historischen Glauben zur wesentlichen Pflicht machen, die es indirect bewirken sollen; woraus zwar mechanische Einhelligkeit, als in einer bürgerlichen Verfassung, aber keine in der moralischen Gesinnung erwachsen kann: alsdenn aber über Irreligiosität klagen, welche sie selber gemacht haben, die sie also, auch ohne besondere Wahrsagergabe, vorher verkündigen konnten.

3.

Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will.

Der Fälle, die eine Vorhersagung enthalten können, sind drei. Das menschliche Geschlecht ist entweder im continuirlichen Rückgange zum Ärgern, oder

im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung, oder im ewigen Stillstande auf der jetzigen Stufe seines sittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreise um denselben Punct einerlei ist).

Die erste Behauptung kann man den moralischen Terrorismus, die zweite den Eudämonismus, (der, das Ziel des Fortschreitens im weiten Prospect gesehen, auch Chiliasmus genannt werden würde), die dritte aber den Abderitismus nennen; weil, da ein wahrer Stillstand im Moralischen nicht möglich ist, ein beständig wechselndes Steigen, und eben so öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichsam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subject auf derselben Stelle, und im Stillstande geblieben wäre.

a.

Von der terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Der Verfall ins Aergere kann im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend seyn; denn bei einem gewissen Grade desselben würde es sich selbst aufreiben. Daher beim Anwachs großer, wie Berge, sich aufthürmender Greuelthaten und ihnen angemessener Uebel, gesagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden: der jüngste Tag ist vor der Thür, und der fromme Schwärmer träumt nun schon von der Wiederbringung aller Dinge, und einer erneuerten Welt, nachdem diese im Feuer untergegangen ist.

b.

Von der eudämonistischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Daß die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe, und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden; — und wie sollte sich auch dieses Quantum des Guten, in der Anlage vermehren lassen, da es durch die Freiheit des Subjekts geschehen müßte, wozu dieses aber wiederum eines größeren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Ursache nicht übersteigen; und so kann das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein gewisses Maas des letztern nicht überschreiten, über welches er sich emporarbeiten, und so auch immer zum noch Besseren fortschreiten könnte. Der Eudämonism, mit seinen sanguinischen Hoffnungen, scheint also unhaltbar zu seyn, und zu Gunsten einer weissagenden Menschengeschichte, in Ansehung des immerwährenden weitern Fortschreitens, auf der Bahn des Guten, wenig zu versprechen.

c.

Von der Hypothese des Abderitismus des Menschengeschlechts zur Vorherbestimmung seiner Geschichte.

Diese Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geschäftige Thor-

heit ist der Charakter unserer Gattung: in die Bahn des Guten schnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, sondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu seyn, wenn es auch nur der Abwechselung wegen geschähe, den Plan des Fortschritts umzukehren, zu bauen, um niederreißen zu können, und sich selbst die hoffnungslose Bemühung aufzulegen, den Stein des Sisyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurück rollen zu lassen. — Das Princip des Bösen in der Naturanlage des menschlichen Geschlechts scheint also hier mit dem des Guten nicht sowohl amalgamirt (verschmolzen), als vielmehr Eines durchs Andere neutralisirt zu seyn; welches Thatlosigkeit zur Folge haben würde (die hier der Stillstand heißt); eine leere Geschäfftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch vorwärts und rückwärts gehen so abwechseln zu lassen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unser Gattung mit sich selbst auf diesem Glob' als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, was ihr keinen größeren Werth in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die andere Thiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben.

4.

Durch Erfahrung unmittelbar ist die Aufgabe des Fortschreitens nicht aufzulösen.

Wenn das menschliche Geschlecht im Ganzen betrachtet eine noch so lange Zeit vorwärts gehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu seyn befunden würde, so kann doch niemand dafür stehen, daß nun

nicht gerade jetzt, vermöge der physischen Anlage unserer Gattung, die Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings, und, mit beschleunigtem Falle, zum Aergeren geht, so darf man nicht verzagen, daß nicht eben da der Umwendungspunkt (punctum flexus contrarii) anzutreffen wäre, wo, vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht, der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu thun, denen sich zwar vorher dictiren läßt, was sie thun sollen, aber nicht vorhersagen läßt, was sie thun werden, und die aus dem Gefühl der Uebel, die sie sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird, eine verstärkte Triebfeder zu nehmen wissen, es nun doch besser zu machen, als es vor jenem Zustande war. — Aber „arme Sterbliche (sagt der Abt Coyer), unter euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!"

Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, daß dieser uns so widersinnisch scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen sie nach der Copernikanischen Hypothese ihren regelmäßigen Gang fort. Es gefällt aber einigen, sonst nicht Unweisen, steif auf ihrer Erklärungsart der Erscheinungen und dem Standpunkte zu beharren, den sie einmal genommen haben: sollten sie sich darüber auch

in tychonische Cycklen und Epicycklen bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das ist eben das Unglück, daß wir uns in diesen Standpunkt, wenn es die Vorhersagung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewißheit nicht vorhergesehen werden können (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied,) weil er zu dem letzteren den Zusammenhang nach Naturgesetzen bedarf, in Ansehung der künftigen freien Handlungen aber dieser Leitung, oder Hinweisung, entbehren muß.

Wenn man dem Menschen einen angebornen und unveränderlich=guten, obzwar eingeschränkten Willen, beilegen dürfte, so würde er dieses Fortschreiten seiner Gattung zum Besseren mit Sicherheit vorhersagen können; weil es eine Begebenheit träfe, die er selbst machen kann. Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maas er nicht kennt, weiß er selbst nicht, welcher Wirkung er sich davon gewärtigen könne.

5.

An irgend eine Erfahrung muß doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden.

Es muß irgend eine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweiset,

Ursache von dem Fortrücken desselben zum Besseren, und, (da dieses die That eines mit Freiheit begabten Wesens seyn soll), Urheber desselben zu seyn; aus einer gegebenen Ursache aber läßt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände eräugnen, welche dazu mitwirkend sind. Daß diese letzteren sich aber irgend einmal eräugnen müssen, kann, wie beim Calcul der Wahrscheinlichkeit im Spiel, wohl im Allgemeinen vorhergesagt, aber nicht bestimmt werden, ob es sich in meinem Leben zutragen, und ich die Erfahrung davon haben werde, die jene Vorhersagung bestätigte. — Also muß eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Daseyn einer solchen Ursache und auch auf den Act ihrer Causalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Bessern, als unausbleibliche Folge, schließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortschritt gewesen sey) ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum) angesehen werden müsse, und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d. i., nicht nach den Individuen betrachtet, (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), sondern, wie es in Völkerschaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.

6.

Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset.

Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Thaten oder Unthaten, wodurch, was groß war, unter Menschen klein, oder, was klein war, groß gemacht wird, und wie, gleich als durch Zauberei, alte glänzende Staatsgebäude verschwinden, und andere an deren Statt, wie aus den Tiefen der Erde, hervorkommen. Nein: nichts von allem dem. Es ist blos die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verräth, und eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite, gegen die auf der andern, selbst mit Gefahr diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachtheilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen, und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben, wenigstens in der Anlage, beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solcher ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt seyn, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unterneh-

mend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm gränzt, und deren Aeußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.

Diese moralische einfließende Ursache ist zwiefach; Erstens, die des Rechts, daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu seyn dünkt; Zweitens die des Zwecks, (der zugleich Pflicht ist), daß diejenige Verfassung eines Volks allein an sich rechtlich und moralisch-gut sey, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere, als die republikanische Verfassung, wenigstens der Idee nach, seyn kann *), mithin in die Bedingung einzutreten,

*) Es ist aber hiemit nicht gemeint, daß ein Volk, welches eine monarchische Constitution hat, sich damit das Recht anmaße, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen; denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der es sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann. Auch ist das Murren der Unterthanen, nicht des Innern der Regierung halber, sondern wegen des Benehmens derselben gegen

wodurch der Krieg (der Quell aller Uebel und Verderbniß der Sitten) abgehalten, und so dem Menschengeschlechte, bei aller seiner Gebrechlichkeit, der Fortschritt zum Besseren negativ gesichert wird, im Fortschreiten wenigstens nicht gestört zu werden.

Dies also und die Theilnehmung am Gutem mit Affect, der Enthusiasm, ob er zwar, weil aller Affect, als ein solcher, Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, giebt doch vermittelst dieser Geschichte zu der, für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht gespannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff

Auswärtige, wenn sie diese etwa am Republikanisiren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volks mit seiner eigenen Verfassung, sondern vielmehr der Liebe für dieselbe, weil es wider eigene Gefahr desto mehr gesichert ist, je mehr sich andere Völker republikanisiren. — Dennoch haben verläumderische Sycophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegießerei für Neuerungssucht, Jacobinerei und Rottirung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben gesucht: indessen daß auch nicht der mindeste Grund zu diesem Vorgeben da war, vornämlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war.

des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasm) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten *), und sich als Beschützer desselben dach-

*) Von einem solchen Enthusiasm der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht kann man sagen: postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit. — Warum hat es noch nie ein Herrscher gewagt, frei herauszusagen, daß er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; daß dieses seine Glückseligkeit bloß der Wohlthätigkeit einer Regierung, die diese ihm angedeihen läßt, verdanke, und alle Anmaßung des Unterthans zu einem Recht gegen dieselbe (weil dieses den Begriff eines erlaubten Widerstands in sich enthält) ungereimt, ja gar strafbar sey? — Die Ursache ist: weil eine solche öffentliche Erklärung alle Unterthanen gegen ihn empören würde; ob sie gleich, wie folgsame Schafe, von einem gütigen und verständigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abgienge, zu klagen hätten. — Denn mit Freiheit begabten Wesen gnügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von Anderen (und hier von der Regierung) zu Theil werden kann; sondern auf das Princip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft. Wohlfahrt aber hat kein Princip, weder für den der sie empfängt, noch der sie austheilt (der eine setzt sie hierinn, der andere darinn); weil es dabei auf das Materiale des Willens ankommt, welches empirisch, und so der Allgemeinheit einer Regel unfähig ist. Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll also, im Bewußtseyn dieses seines Vorzuges vor dem ver-

ten; mit welcher Exaltation das äußere zuschauende Publikum dann, ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung, sympathisirte.

7.

Wahrsagende Geschichte der Menschheit.

Es muß etwas Moralisches im Grundsatze seyn, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch, wegen des großen und Epoche machenden Einflusses, als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menschen vor Augen stellt, und das menschliche Geschlecht im Ganzen seiner Vereinigung (non singulorum sed universorum) angeht, dessen verhofftem

vunftlosen Thier, nach dem formalen Princip seiner Willkühr keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist: d. i., das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muß nothwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist, und welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer seyn mag, antasten darf. — Aber dieses Recht ist doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist, welche das Volk nicht überschreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht ist, geschehen darf. — Autokratisch herrschen, und dabei doch republikanisch, d. h., im Geiste des Republikanism und nach einer Analogie mit demselben, regieren, ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht.

Gelingen und den Versuchen zu demselben es mit so allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt. — Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern (wie es Hr. Erhard ausdrückt) der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht selbst errungen wird, — indem der Krieg von innen und außen alle bisher bestandene statutarische zerstört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig seyn kann, nämlich der republikanischen: die es entweder selbst der Staatsform nach seyn mag, oder auch nur nach der Regierungsart bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen) den Gesetzen analogisch, die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprincipien geben würde, den Staat verwalten zu lassen.

Nun behaupte ich dem Menschengeschlechte, nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage, die Erreichung dieses Zwecks und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren, auch ohne Sehergeist, vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte.

Aber, wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform, der Verfassung eines Volks gegen das Ende doch fehlschlüge, oder, nachdem diese einige Zeit gewähret hätte, doch wiederum alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde (wie Politiker jetzt wahrsagern), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt, und, ihrem Einflusse nach, auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern, bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände, in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann, bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es ist also ein nicht bloß gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sey, und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht bloß auf das sieht, was in irgend einem Volk geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil neh-

men dürften, die Aussicht in eine unabsehliche Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erste Epoche einer Naturrevolution, die (nach Camper und Blumenbach) bloß das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch Menschen waren, vergrub, noch eine zweite folgt, welche auch dem Menschengeschlechte eben so mitspielt, um andere Geschöpfe auf diese Bühne treten zu lassen, u. s. w. Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache, ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen, und als eine solche behandeln, indem sie ihn theils thierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufstellen, um sie schlachten zu lassen, — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortschreiten zum Weltbesten angelegten Maximen, in Ansehung ihrer Publicität.

Volksaufklärung ist die öffentliche Belehrung des Volks von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehöret. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volk nicht die vom Staat bestelleten amtsmäßigen, sondern freie Rechtslehrer, d. i., die Philosophen, welche eben um dieser

Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstößig sind, und werden unter dem Namen Aufklärer, als für den Staat gefährliche Leute verschrieen; obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), sondern ehrerbietig an den Staat gerichtet, und dieser jenes sein rechtliches Bedürfniß zu beherzigen angeflehet wird; welches durch keinen andern Weg, als den der Publicität geschehen kann, wenn ein ganzes Volk seine Beschwerde (gravamen) vortragen will. So verhindert das Verbot der Publicität den Fortschritt eines Volks zum Besseren, selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich bloß sein natürliches Recht angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuschauende, aber doch gesetzmäßig einem Volk befohlene Verheimlichung ist die von der wahren Beschaffenheit seiner Constitution. Es wäre Verletzung der Majestät des großbritannischen Volks, von ihm zu sagen, es sey eine unbeschränkte Monarchie: sondern man will, es soll eine durch die zwei Häuser des Parlaments, als Volksrepräsentanten, den Willen des Monarchen einschränkende Verfassung seyn, und doch weiß ein jeder sehr gut, daß der Einfluß desselben auf diese Repräsentanten so groß und so unfehlbar ist, daß von gedachten Häusern nichts anderes beschlossen wird, als was Er will und durch seinen Minister anträgt; der dann auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiß, und

es auch *macht*, daß ihm werde widersprochen werden, (z. B. wegen des Negerhandels), um von der Freiheit des Parlaments einen scheinbaren Beweis zu geben. — Diese Vorstellung der Beschaffenheit der Sache hat das Trügliche an sich, daß die wahre zu Recht beständige Verfassung gar nicht mehr gesucht wird; weil man sie in einem schon vorhandenen Beispiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publicität das Volk mit Vorspiegelung einer durch das von ihm ausgehende Gesetz *eingeschränkte Monarchie* *) täuscht, in-

*) Eine Ursache, deren Beschaffenheit man nicht unmittelbar einsieht, entdeckt sich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt — Was ist ein *absoluter* Monarch? Es ist derjenige, auf dessen Befehl, wenn er sagt: es soll Krieg seyn, sofort Krieg ist — Was ist dagegen ein eingeschränkter Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muß, ob Krieg seyn solle oder nicht, und sagt das Volk, es soll nicht Krieg seyn, so ist kein Krieg. — Denn Krieg ist ein Zustand in welchem dem Staatsoberhaupte *alle* Staatskräfte zu Gebot stehen müssen. Nun hat der Großbritannische Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu suchen. Also ist dieser König ein absoluter Monarch, der er zwar der Konstitution nach nicht seyn sollte; die er aber immer vorbei gehen kann, weil er eben durch jene Staatskräfte, nämlich daß er alle Aemter und Würden zu vergeben in seiner Macht hat, sich der Beistimmung der Volksrepräsentanten versichert halten kann. Dieses Bestechungssystem muß aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem sehr durchsichtigen Schleier des Geheimnisses.

dessen daß seine Stellvertreter, durch Bestechung gewonnen, es in Geheim einem absoluten Monarchen unterwarfen.

* * *

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend seyn sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß, durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (respublica noumenon), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt, und entfernet allen Krieg. Eine dieser gemäß organisirte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (respublica phaenomenon), und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im Großen einmal errungen worden, qualificirt sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin ist es Pflicht in eine solche einzutreten, vorläufig aber (weil jenes nicht so bald zu Stande kommt) Pflicht der Monarchen, ob sie gleich Autocratisch herrschen, dennoch republicanisch (nicht democratisch) zu regieren, d. i., das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind, wenn gleich dem

Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde.

9.

Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Besseren dem Menschengeschlecht abwerfen?

Nicht ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Produkte ihrer Legalität in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt seyn mögen; d. i., in den guten Thaten der Menschen, die immer zahlreicher und besser ausfallen werden, also in den Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts wird der Ertrag (das Resultat) der Bearbeitung desselben zum Besseren allein gesetzt werden können. — Denn wir haben nur empirische Data, (Erfahrungen) worauf wir diese Vorhersagung gründen: nämlich auf die physische Ursache unserer Handlungen, in sofern sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind, nicht die moralische, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geschehen sollte, und der allein rein, a priori, aufgestellt werden kann.

Allmählich wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Processen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u. s. w., theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverstandenem eigenen Vortheil im gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich dies auch auf die Völker im äußeren Verhältniß gegen einander bis zur

weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken, ohne daß dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrößert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß) erforderlich seyn würde. — Denn wir müssen uns von Menschen in ihren Fortschritten zum Besseren auch nicht zu viel versprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des ersteren gerne für Träumerei eines überspannten Kopfs halten möchte *).

*) Es ist doch süß, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornämlich in rechtlicher Absicht) entsprechen: aber vermessen, sie vorzuschlagen, und strafbar das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln.

Plato's Atlantica, Morus Vtopia, Harringtons Oceana und Allais Severambia, sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie, (Cromwells verunglückte Mißgeburt einer despotischen Republik ausgenommen), auch nur versucht worden. — Es ist mit diesen Staatsschöpfungen wie mit der Weltschöpfung zugegangen: kein Mensch war dabei zugegen, noch konnte er bei einer solchen gegenwärtig seyn, weil er sonst sein eigener Schöpfer hätte seyn müssen. Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sey, als vollendet zu hoffen, ist ein süßer Traum; aber sich ihm immer zu näheren, nicht allein denkbar, sondern, so weit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhaupts.

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden?

Die Antwort ist: nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab. — Zu erwarten, daß durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweisung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchsten, in Geistes- und moralischer, durch Religionslehre verstärkter Cultur, es endlich dahin kommen werde, nicht bloß gute Staatsbürger, sondern zum Guten, was immer weiter fortschreiten und sich erhalten kann, zu erziehen, ist ein Plan, der den erwünschten Erfolg schwerlich hoffen läßt. Denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Kosten der Erziehung seiner Jugend nicht ihm, sondern dem Staate zu Lasten kommen müssen, der Staat aber dagegen seinerseits zu Besoldung tüchtiger und mit Lust ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie Büsching klagt), weil er alles zum Kriege braucht: sondern das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht, und nach dieser ihrer Absicht entworfen, ins Spiel gesetzt, und darinn auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformire, und, statt Revolution, Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite. Da es aber doch auch Menschen sind, welche diese Erziehung bewirken sollen, mithin solche, die dazu selbst haben gezogen wer-

den müssen: so ist, bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effect begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heißt) als positiver Bedingung, für das aber, was hierinn von Menschen erwartet und gefordert werden kann, bloß negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich daß sie das größte Hinderniß des Moralischen, nämlich den Krieg, der diesen immer zurückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich, als Angriffskrieg, ganz schwinden zu lassen sich genöthigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die, ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf ächte Rechtsprincipien gegründet, beharrlich zum Bessern fortschreiten kann.

Beschluß.

Ein Arzt, der seinen Patienten von Tag zu Tag auf baldige Genesung vertröstete: den einen, daß der Puls besser schlüge; den anderen, daß der Auswurf, den dritten, daß der Schweiß Besserung verspräche, u. s. w., bekam einen Besuch von einem seiner Freunde. Wie gehts, Freund, mit eurer Krankheit? war die erste Frage. Wie wirds gehen? Ich sterbe vor lauter Besserung! — Ich verdenke es Keinem, wenn er in Ansehung der Staatsübel an dem Heil des Menschengeschlechts und dem Fortschreiten desselben zum Besseren zu verzagen anhebt; allein ich verlasse mich auf das heroische Arzneimittel, welches Hume anführt, und eine schnelle Cur bewirken dürfte. — „Wenn ich jetzt (sagt er) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellänladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, daß sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen

den Schaden bezahlen, den sie anrichteten." Sero sapiunt Phryges. Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politischen Wahrsager das Geständniß einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren abnöthigen, das schon jetzt im Prospekt ist.

Der Streit der Facultäten.

1798.

Dem Herrn

Carl Friedrich Stäudlin

Doctor und Professor

in Göttingen

zugeeignet

von dem Verfasser.

Vorrede.

Gegenwärtige Blätter *), denen eine aufgeklärte, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende, und,

*) Diese Abhandlung ist während des Drucks dieser verm. Schr. mit den beiden vorhergehenden „1) Von der Macht des Gemüths durch ꝛc. und 2) Ob das Menschengeschlecht im Fortschreiten vom Schlechtern zum Bessern begriffen sey?" auch besonders unter dem Titel: „Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten" erschienen; so daß diese Abhandlung von S 512 ff. an „Anhang" den ersten Abschnitt und Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen, die von dem Fortschreiten des Menschengeschlechts zum Bessern S. 429 ff. den zweiten Abschnitt, „Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen und die „Von der Macht des Gemüths" S. 389. den dritten Abschnitt und Streit der philosophischen Fakultät mit der medicinischen enthält. Da die Abhandlung „Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen" mit den beiden vorhergehenden ein Ganzes ausmacht, diese aber schon mit Genehmigung des H. V. abgedruckt waren, so habe ich Jene, welche hier den Beschluß, in der besondern Schrift aber den Anfang macht, um dem Besitzer dieser verm. Schr. nichts Unvollständiges zu geben, mit angeschlossen.
T.

heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben uns zu Euch eines besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen unsere, Euch sehr wohl bekannte, landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß unsere landesväterliche Intention, je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. October 1794.

Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten Specialbefehl.

Woellner.

Ab extra. — Dem würdigen und hochgelahrten Unserem Professor auch lieben getreuen Kant.

zu

Königsberg

in Preußen.

praesentat. d. 12. Oct. 1794.

Worauf

Worauf meiner Seits folgende allerunthänigste Antwort abgestattet wurde.

Allergnädigster rc. rc.

Ew. Königl. Maj. allerhöchster, den 1sten October c. an mich ergangener, und den 22ten ejusd.. mir gewordener Befehl, legt es mir zur devotesten Pflicht auf: Erstlich „wegen des Mißbrauchs meiner Philosophie, in Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heil. Schrift und des Christenthums, namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft,“ desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen und der hiedurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen die höchste mir sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen.“ Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu lassen.“ — In Ansehung beider Stücke ermangle nicht den Beweis meines allerunterthänigsten Gehorsams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füßen zu legen:

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

Daß ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verstehe, in academischen Vorlesungen, niemals Beurtheilung der heil. Schrift und des Christenthums eingemischt habe, noch habe einmischen können, wür-

heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft“, desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben uns zu Euch eines besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen unsere, Euch sehr wohl bekannte, landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß unsere landesväterliche Intention, je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. October 1794.

Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten Specialbefehl.

Woellner.

Ab extra. — Dem würdigen und hochgelahrten Unserem Professor auch lieben getreuen Kant.

zu

Königsberg

in Preußen.

praesentat. d. 12. Oct. 1794.

Worauf

Worauf meiner Seits folgende allerunthänigste Antwort abgestattet wurde.

Allergnädigster rc. rc.

Ew. Königl. Maj. allerhöchster, den 1sten October c. an mich ergangener, und den 22ten ejusd.. mir gewordener Befehl, legt es mir zur devotesten Pflicht auf: Erstlich „wegen des Mißbrauchs meiner Philosophie, in Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heil. Schrift und des Christenthums, namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft," desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen und der hiedurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen die höchste mir sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen." Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu lassen." — In Ansehung beider Stücke ermangle nicht den Beweis meines allerunterthänigsten Gehorsams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füßen zu legen:

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

Daß ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verstehe, in academischen Vorlesungen, niemals Beurtheilung der heil. Schrift und des Christenthums eingemischt habe, noch habe einmischen können, wür-

den schon die von mir zum Grunde gelegten Handbücher Baumgartens, als welche allein einige Beziehung auf einen solchen Vortrag haben dürften, beweisen; weil in diesen nicht einmal ein Titel von Bibel und Christenthum enthalten ist, und als bloßer Philosophie auch nicht enthalten seyn kann; der Fehler aber über die Gränzen einer vorhabenden Wissenschaft auszuschweifen, oder sie in einander laufen zu lassen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigsten wird vorgeworfen werden können:

Daß ich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb den Gränzen, u. s. w.," mich gegen die allerhöchste, mir bekannte landesväterliche Absichten vergangen, d. i., der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan habe; welches schon daraus erhellet, daß jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publikum ein unverständliches, verschlossenes Buch, und nur eine Verhandlung zwischen Fakultätsgelehrten vorstellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt; in Ansehung deren aber die Fakultäten selbst frei bleiben, nach ihrem besten Wissen und Gewissen öffentlich zu urtheilen, und nur die eingesetzten Volkslehrer (in Schulen und auf Kanzeln) an dasjenige Resultat jener Verhandlungen, was die Landesherrschaft zum öffentlichen Vortrage für diese sanctionirt, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere sich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht selbst ausgedacht, sondern ihn nur auf demselben Wege, nämlich der Prüfung

und Berichtigung durch dazu sich qualificirende Fakultäten, (die theologische und philosophische) hat überkommen können, mithin die Landesherrschaft diese nicht allein zuzulassen, sondern auch von ihnen zu fordern berechtigt ist, alles, was sie einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntniß der Regierung gelangen zu lassen.

Daß ich in dem genannten Buche, weil es gar keine Würdigung des Christenthums enthält, mir auch keine Abwürdigung desselben habe zu Schulden kommen lassen: Denn eigentlich enthält es nur die Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger biblischer Schriftstellen, zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion, kann allein zu diesem Mißverstande Veranlassung gegeben haben. Aber der sel. Michaelis, der in seiner philosophischen Moral eben so verfuhr, erklärte sich schon hierüber dahin, daß er dadurch weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein, noch etwas Philosophisches aus der Bibel heraus zu bringen gemeint sey, sondern nur seinen Vernunftsätzen, durch wahre oder vermeinte Einstimmung mit Anderer, (vielleicht Dichter und Redner) Urtheile, Licht und Bestätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hiebei so spricht, als ob sie für sich selbst hinlänglich, die Offenbarungslehre also überflüssig wäre, (welches, wenn es objektiv so verstanden werden sollte, wirklich für Abwürdigung des Christenthums gehalten werden müßte), so ist dieses wohl nichts, als der Ausdruck der Würdiggung ihrer selbst;

nicht nach ihrem Vermögen, nach dem, was sie als zu thun vorschreibt, sofern aus ihr allein Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Wesentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im Moralisch-praktischen (dem, was wir thun sollen) besteht, wogegen das, was wir auf historische Beweisgründe zu glauben Ursache haben, (denn hiebei gilt kein sollen), d. i., die Offenbarung, als an sich zufällige Glaubenslehre, für außerwesentlich, darum aber doch nicht für unnöthig und überflüssig angesehen wird; weil sie den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht abläugnet, z. B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Uebergang von diesem zum Guten, die Gewißheit des Menschen im letzteren Zustande zu seyn, u. dgl., zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines Bedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist.

Daß ich ferner meine große Hochachtung für die biblische Glaubenslehre im Christenthum unter anderen auch durch die Erklärung in demselben obbenannten Buche, bewiesen habe, daß die Bibel, als das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung darin von mir angepriesen, und daher auch die Unbescheidenheit gegen die theoretischen, Geheimniß enthaltenden, Lehren derselben, in Schulen oder auf

Kanzeln, oder in Volksschriften (denn in Fakultäten muß es erlaubt seyn), Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen von mir getadelt und für Unfug erklärt worden; welches aber noch nicht die größte Achtungsbezeugung für das Christenthum ist. Denn die hier aufgeführte Zusammenstimmung desselben mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben, ist die beste und dauerhafteste Lobrede desselben; weil eben dadurch, nicht durch historische Gelehrsamkeit, das so oft entartete Christenthum immer wieder hergestellt worden ist, und ferner bei ähnlichen Schicksalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergestellt werden kann.

Daß ich endlich, so wie anderen Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewissenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und anderen als Glaubensartikel aufzudringen, als sie selbst davon gewiß sind, empfohlen, ich auch diesen Richter in mir selbst bei Abfassung meiner Schriften jederzeit als mir zur Seite stehend vorgestellt habe, um mich, von jedem, nicht allein seelenverderblichen Irrthum, sondern selbst jeder Anstoß erregenden Unbehutsamkeit im Ausdrucke entfernt zu halten; weshalb ich auch jetzt in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufsteigt, es könne wohl seyn, daß ich für alles dieses in Kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsse, die gegenwärtige, mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung, als mit völliger Gewissenhaftigkeit abgefaßt freimüthig einreichen kann.

Was den zweiten Punkt betrifft: mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums künftighin zu Schulden kommen zu lassen; so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreuester Unterthan*), feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sey die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.

In tiefster Devotion ersterbe ich u. s. w.

Die weitere Geschichte des fortwährenden Treibens zu einem sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben ist bekannt.

Die Prüfung der Candidaten zu geistlichen Aemtern ward nun einer Glaubenscommission anvertraut, der ein Schema Examinationis, nach pietistischem Zuschnitte, zum Grunde lag, welche gewissenhafte Candidaten der Theologie zu Schaaren von geistlichen Aemtern verscheuchte, und die Juristenfacultät übervölkerte; eine Art von Auswanderung, die zufälligerweise nebenbei auch ihren Nutzen gehabt haben mag.

*) Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in diesem Religionsproceß auf immer, sondern nur so lange Se. Maj. am Leben wäre, entsagte.

— Um einen kleinen Begriff vom Geiste dieser Commission zu geben: so ward, nach der Forderung einer vor der Begnadigung nothwendig vorhergehenden Zerknirschung, noch ein tiefer reuiger Gram (moeror animi) erfordert, und von diesem nun gefragt: ob ihn der Mensch sich auch selbst geben könne? Quod negandum ac pernegandum, war die Antwort; der reuvolle Sünder muß sich diese Reue besonders vom Himmel erbitten. — Nun fällt ja in die Augen: daß den, welcher um Reue (über seine Uebertretung) noch bitten muß, seine That wirklich nicht reuet; welches eben so widersprechend aussieht, als, wenn es vom Gebet heißt: es müsse, wenn es erhörlich seyn soll, im Glauben geschehen. Denn, wenn der Beter den Glauben hat, so braucht er nicht darum zu bitten: hat er ihn aber nicht, so kann er nicht erhörlich bitten.

Diesem Unwesen ist nunmehro gesteuret. Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Wesens überhaupt, dem Religion ein höchstwichtiges Staatsbedürfniß ist, sondern besonders zum Vortheil der Wissenschaften, vermittelst eines diesen zu befördern eingesetzten Oberschulkollegiums, — hat sich neuerdings das glückliche Eräugniß zugetragen, daß die Wahl einer weisen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen hat, welcher, nicht durch einseitige Vorliebe für ein besonderes Fach derselben (die Theologie), sondern in Hinsicht auf das ausgebreitete Interesse des ganzen Lehrstandes, zur Beförderung desselben Beruf,

Talent und Willen hat, und so das Fortschreiten der Cultur im Felde der Wissenschaften wider alle neue Eingriffe der Obscuranten sichern wird.

* * *

Unter dem allgemeinen Titel „der Streit der Facultäten" erscheinen hier drei, in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten, von mir abgefaßte, gleichwohl aber doch zur systematischen Einheit ihrer Verbindung in einem Werk geeignete Abhandlungen; von denen ich nur späterhin inne ward, daß sie, als der Streit der unteren mit den drei oberen, (um der Zerstreuung vorzubeugen) schicklich in Einem Bande sich zusammen finden können.

Einleitung.

Es war kein übeler Einfall desjenigen, der zuerst den Gedanken faßte, und ihn zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe) gleichsam fabrikenmäßig, durch Vertheilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, so viel es Fächer der Wissenschaften giebt, so viel öffentliche Lehrer, Professoren, als Depositöre derselben, angestellt würden, die zusammen eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen, Universität (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte (denn über Gelehrte, als solche, können nur Gelehrte urtheilen); die daher vermittelst ihrer Facultäten *) (kleiner, nach Verschie-

*) Deren jede ihren Decan als Regenten der Facultät hat. Dieser aus der Astrologie entlehnte Titel, der ursprünglich einen der 3 Astralgeister bedeutete, welche einem Zeichen des Thierkreises (von 30°) vorstehen, deren jeder 10 Grade anführt; ist von den Gestirnen zuerst auf die Feldläger (ab astris ad castra. vid. Salmasius de annis climacteriis pag. 561.) und zuletzt gar auf die Universitäten gezogen worden; ohne doch hirbei eben auf die Zahl 10 (der Professo-

denheit der Hauptfächer der Gelehrsamkeit, in welche sich die Universitätsgelehrten theilen, verschiedener Gesellschaften) theils die aus niedern Schulen zu ihr aufstrebenden Lehrlinge aufzunehmen, theils auch freie (keine Glieder derselben ausmachende) Lehrer, Doktoren genannt, nach vorhergehender Prüfung, aus eigner Macht, mit einem von jedermann anerkannten Rang zu versehen (ihnen einen Grad zu ertheilen), d. i. sie zu creiren berechtigt wäre.

Außer diesen zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte geben, die nicht zur Universität gehören, sondern, indem sie blos einen Theil des großen Inbegriffs der Gelehrsamkeit bearbeiten, entweder gewisse freie Corporationen (Academien, auch Societäten der Wissenschaften genannt) als so viel Werkstäten ausmachen, oder gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit leben, und jeder für sich ohne öffentliche Vorschrift und Regel, sich mit Erweiterung oder Verbreitung derselben als Liebhaber beschäftigen.

Von den eigentlichen Gelehrten sind noch die Litteraten (Studierte) zu unterscheiden, die, als Instrumente der Regierung, von dieser zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Besten der Wissenschaften) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Universität ihre

ren) zu sehen. Man wird es den Gelehrten nicht verdenken, daß sie, von denen fast alle Ehrentitel, mit denen sich jetzt Staatsleute ausschmücken, zuerst ausgedacht sind, sich selbst nicht vergessen haben.

Schule gemacht haben müssen, allenfalls aber Vieles davon (was die Theorie betrift) auch können vergessen haben, wenn sie nur so viel als zu Führung eines bürgerlichen Amts, das, seinen Grundlehren nach, nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich ist, nämlich empirische Kenntniß der Statuten ihres Amts (was also die Praxis angeht) übrig behalten haben; die man also Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit nennen kann. Diese, weil sie als Werkzeuge der Regierung, (Geistliche, Justizbeamte und Aerzte), aufs Publicum gesetzlichen Einfluß haben, und eine besondere Klasse von Litteraten ausmachen, die nicht frei sind aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Censur der Facultäten, von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müssen, weil sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht (wie etwa der Clerus an die Laiker), in ihrem Fache aber zwar nicht die gesetzgebende doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden, damit sie sich nicht über die richtende, welche den Facultäten zukommt, wegsetzen.

Eintheilung der Fakultäten überhaupt.

Nach dem eingeführten Gebrauch werden sie in zwei Klassen, die der drei obern Facultäten und die Einer untern eingetheilt. Man sieht wohl, daß bei dieser Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt wor-

den ist. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen seyn, oder öffentlich vorgetragen werden sollen, es die Regierung selbst interessirt; da hingegen diejenige, welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat, die untere genannt wird, weil diese es mit ihren Sätzen halten mag, wie sie es gut findet. Die Regierung aber interessirt das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und daurendsten Einfluß aufs Volk verschaft, und dergleichen sind die Gegenstände der oberen Facultäten. Daher behält sie sich das Recht vor, die Lehren der oberen selbst zu sanctioniren; die der untern überläßt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn sie aber gleich Lehren sanctionirt, so lehrt sie (die Regierung) doch nicht selbst; sondern will nur, daß gewisse Lehren von den respectiven Facultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen, und die ihnen entgegengesetzten davon ausgeschlossen werden sollen. Denn sie lehrt nicht, sondern befehligt nur die, welche lehren, (mit der Wahrheit mag es bewandt seyn wie es wolle) weil sie sich bei Antretung ihres Amts *) durch einen Vertrag mit

*) Man muß es gestehen, daß der Grundsatz des großbrittanischen Parlaments: Die Rede ihres Königes vom Thron sey als ein Werk seines Ministers anzusehen (da es der Würde eines Monarchen zuwider seyn würde, sich Irrthum, Unwissenheit oder Unwahrheit vorrücken zu lassen, gleichwohl aber das Haus über ihren Inhalt zu urtheilen, ihn zu prüfen und anzufechten berechtigt seyn muß) daß, sage ich, die-

der Regierung dazu verstanden haben. — Eine Regierung, die sich mit den Lehren, also auch mit der Erweiterung oder Verbesserung der Wissenschaften befaßte, mithin selbst, in höchster Person, den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Pedanterei nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volk (dem Gelehrtenstande desselben) gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht, und alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm schiert.

Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Facultät geben, die in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig *), keine Befehle zu geben, aber doch alle

ser Grundsatz sehr fein und richtig ausgedacht sey. Eben so muß auch die Auswahl gewisser Lehren, welche die Regierung zum öffentlichen Vortrage ausschließlich sanctionirt, der Prüfung der Gelehrten ausgesetzt bleiben, weil sie nicht als das Produkt des Monarchen, sondern eines dazu befehligten Staatsbeamten, von dem man annimmt, er könne auch wohl den Willen seines Herrn nicht recht verstanden oder auch verdreht haben, angesehen werden müsse.

*) Ein französischer Minister berief einige der angesehensten Kaufleute zu sich, und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel aufzuhelfen sey: gleich als ob er darunter den besten zu wählen verstände. Nachdem Einer dies, der Andere das, in Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so lange geschwiegen hatte: Schaft gute Wege, schlagt gut

zu beurtheilen, die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt seyn muß; weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist, und keine Befehle etwas für wahr zu halten (kein crede sondern nur ein freies credo) annimmt. — Daß aber eine solche Facultät, unerachtet dieses großen Vorzugs (der Freiheit), dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen: daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines andern ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein anderer, der zwar frei ist, aber niemanden zu befehlen hat.

Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. d. gl., übrigens aber „laßt uns machen." Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Facultät, wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe: Den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern.

I.

Vom Verhältnisse der Facultäten.

Erster Abschnitt.

Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten.

Man kann annehmen, daß alle künstliche Einrichtungen, welche eine Vernunftidee (wie die von einer Regierung ist) zum Grunde haben, die sich an einem Gegenstande der Erfahrung (dergleichen das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsamkeit) practisch beweisen soll, nicht durch blos zufällige Auffammlung und willkührliche Zusammenstellung vorkommender Fälle, sondern nach irgend einem in der Vernunft, wenn gleich nur dunkel liegenden Prinzip, und darauf gegründetem Plan versucht worden sind, der eine gewisse Art der Eintheilung nothwendig macht.

Aus diesem Grunde kann man annehmen, daß die Organisation einer Universität in Ansehung ihrer Klassen und Facultäten nicht so ganz vom Zufall abgehangen habe, sondern daß die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrsamkeit anzudich-

ten, schon durch ihr eignes gefühltes Bedürfniß (vermittelst gewisser Lehren aufs Volk zu wirken) a priori auf ein Prinzip der Eintheilung, was sonst empirischen Ursprungs zu seyn scheint, habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zusammentrifft; wiewohl ich ihr darum, als ob sie fehlerfrei sey, nicht das Wort reden will.

Nach der Vernunft (d. h. objectiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck (auf das Volk Einfluß zu haben) benutzen kann, in folgender Ordnung stehen: zuerst eines jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Gesellschaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und gesund seyn.) Durch die öffentlichen Lehren in Ansehung des ersten kann die Regierung selbst auf das Innere der Gedanken, und die verschlossensten Willensmeinungen der Unterthanen, jene zu entdecken, diese zu lenken*, den größten Einfluß haben; durch die, so sich aufs zweite beziehen, ihr äußeres Verhalten unter den Zügel öffentlicher Gesetze halten; durch die dritte sich die Existenz eines starken und zahlreichen Volks sichern, welches sie zu ihren Absichten brauchbar findet. — — Nach der Vernunft würde also wohl die gewöhnlich angenommene Rangordnung unter den oberen Facultäten Statt finden; nämlich zuerst die theologische, darauf die der Juristen und zuletzt die medicinische Facultät. Nach dem Naturinstinct hingegen würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann seyn, weil dieser ihm sein Leben fristet,

fristet, darauf allererst der Rechtserfahrene, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspricht und nur zuletzt (fast nur wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu thun ist, der Geistliche gesucht werden; weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preiset, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehnlich wünscht, von dem Arzt in diesem Jammerthal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.

* * *

Alle drei obere Fakultäten gründen die ihnen von der Regierung anvertraute Lehren auf Schrift, welches im Zustande eines durch Gelehrsamkeit geleiteten Volks auch nicht anders seyn kann, weil ohne diese es keine beständige, für jedermann zugängliche Norm, darnach es sich richten könnte, geben würde. Daß eine solche Schrift (oder Buch) Statute, d. i. von der Willkühr eines Obern ausgehende (für sich selbst nicht aus der Vernunft entspringende) Lehren enthalten müsse, versteht sich von selbst; weil diese sonst nicht als von der Regierung sanctionirt, schlechthin Gehorsam fordern könnte, und dieses gilt auch von dem Gesetzbuche, selbst in Ansehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, auf deren Ansehen aber jenes keine Rücksicht nimmt, sondern den Befehl eines äußeren Gesetzgebers zum Grunde legt. — Von dem Gesetzbuch, als dem Canon, sind diejenigen Bücher, welche als (vermeintlich) vollständiger Aus-

zug des Geistes des Gesetzbuchs zum faßlichern Begriff und sicherern Gebrauch des gemeinen Wesens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Fakultäten abgefaßt werden, wie etwa die symbolischen Bücher, gänzlich unterschieden. Sie können nur verlangen als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angesehen zu werden und haben gar keine Auctorität; selbst dadurch nicht, daß sich etwa die vornehmsten Gelehrten von einem gewissen Fache darüber geeinigt haben, ein solches Buch statt Norm für ihre Fakultät gelten zu lassen, wozu sie gar nicht befugt sind, sondern sie einstweilen als Lehrmethode einzuführen, die aber nach Zeitumständen veränderlich bleibt, und überhaupt auch nur das Formale des Vortrags betreffen kann, im Materialen der Gesetzgebung aber schlechterdings nichts ausmacht.

Daher schöpft der biblische Theolog (als zur obern Fakultät gehörig) seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte seine ins Publikum gehende Heilmethode nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der Medicinalordnung. — So bald eine dieser Fakultäten etwas als aus der Vernunft entlehntes einzumischen wagt; so verletzt sie die Auctorität der durch sie gebietenden Regierung und kommt ins Gehäge der philosophischen, die ihr alle glänzende von jener geborgte Federn ohne Verschonen abzieht, und mit ihr nach dem Fuß der Gleichheit und

Freiheit verfährt. — Daher müssen die obern Fakultäten am meisten darauf bedacht seyn, sich mit der untern ja nicht in Mißheirath einzulassen, sondern sie fein weit in ehrerbietiger Entfernung von sich abzuhalten, damit das Ansehen ihrer Statute nicht durch die freien Vernünfteleien der letzteren Abbruch leide.

A.

Eigenthümlichkeit der theologischen Fakultät.

Daß ein Gott sey, beweiset der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat worin diese auch von seiner Natur (selbst bis dahin, wo die Vernunft mit der Schrift nicht Schritt halten kann, z. B. vom unerreichbaren Geheimniß seiner dreifachen Persönlichkeit) spricht. Daß aber Gott selbst durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geschichtssache ist, der biblische Theolog, als ein solcher nicht beweisen; denn das gehört zur philosophischen Fakultät. Er wird es also als Glaubenssache auf ein gewisses (freilich nicht erweisliches oder erklärliches) Gefühl der Göttlichkeit derselben, selbst für den Gelehrten, gründen, die Frage aber wegen dieser Göttlichkeit (im buchstäblichen Sinne genommen) des Ursprungs derselben im öffentlichen Vortrage ans Volk gar nicht aufwerfen müssen; weil dieses sich darauf als eine Sache der Gelehrsamkeit doch gar nicht versteht und hiedurch nur in vorwitzige Grübeleien und Zweifel verwickelt werden würde; da man hingegen hierin weit sicherer auf das Zutrauen rechnen kann, was das Volk in seine Lehrer setzt. — Den Sprüchen der

Schrift einen mit dem Ausdruck nicht genau zusammentreffenden, sondern etwa moralischen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt seyn, und, da es keinen von Gott autorisirten menschlichen Schriftausleger giebt, muß der biblische Theolog eher auf übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch einen in alle Wahrheit leitenden Geist rechnen, als zugeben, daß die Vernunft sich darin menge und ihre (aller höheren Autorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. — Endlich was die Vollziehung der göttlichen Gebote an unserem Willen betrift, so muß der biblische Theolog ja nicht auf die Natur, d. i. das eigne moralische Vermögen des Menschen (die Tugend), sondern auf die Gnade (eine übernatürliche, dennoch zugleich moralische Einwirkung) rechnen, deren aber der Mensch auch nicht anders, als vermittelst eines inniglich das Herz umwandelnden Glaubens theilhaftig werden, diesen Glauben selbst aber doch wiederum von der Gnade erwarten kann. — Bemengt der biblische Theolog sich in Ansehung irgend eines dieser Sätze mit der Vernunft, gesetzt, daß diese auch mit der größten Aufrichtigkeit und dem größten Ernst auf dasselbe Ziel hinstrebete, so überspringt er, (wie der Bruder des Romulus) die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens, und verläuft sich in das offene freie Feld der eigenen Beurtheilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist. — Man muß aber wohl merken, daß ich hier vom r e i n e n (purus, putus) biblischen Theologen rede, der von dem verschrieenen

Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist. Denn, so bald wir zwei Geschäfte von verschiedener Art vermengen und in einander laufen lassen, können wir uns von der Eigenthümlichkeit jedes einzelnen derselben keinen bestimmten Begriff machen.

B.

Eigenthümlichkeit der Juristenfakultät.

Der schriftgelehrte Jurist sucht die Gesetze der Sicherung des Mein und Dein (wenn er, wie er soll, als Beamter der Regierung verfährt) nicht in seiner Vernunft, sondern im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanctionirten Gesetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtmäßigkeit derselben, ingleichen die Vertheidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft, kann man billigerweise von ihm nicht fordern. Denn die Verordnungen machen allererst, daß etwas recht ist und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen selbst recht seyn mögen, muß von den Juristen als ungereimt gerade zu abgewiesen werden. Es wäre lächerlich, sich dem Gehorsam gegen einen äußern und obersten Willen, darum, weil dieser, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen. Denn darin besteht eben das Ansehen der Regierung, daß sie den Unterthanen nicht die Freiheit läßt, nach ihren eigenen Begriffen, sondern nach Vorschrift der Gesetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urtheilen.

In einem Stücke aber ist es mit der Juristenfakultät für die Praxis doch besser bestellt, als mit der

theologischen; daß nämlich jene einen sichtbaren Ausleger der Gesetze hat, nämlich entweder an einem Richter, oder, in der Appellation von ihm, an einer Gesetzcommission und (in der höchsten) am Gesetzgeber selbst, welches, in Ansehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buchs, der theologischen Fakultät nicht so gut wird. Doch wird dieser Vorzug andererseits durch einen nicht geringeren Nachtheil aufgewogen, nämlich, daß die weltlichen Gesetzbücher der Veränderung unterworfen bleiben müssen, nachdem die Erfahrung mehr oder bessere Einsichten gewährt, dahingegen das heilige Buch keine Veränderung, (Verminderung oder Vermehrung) statuirt, und für immer geschlossen zu seyn behauptet. Auch findet die Klage der Juristen, daß es beinah vergeblich sey, eine genau bestimmte Norm der Rechtspflege (ius certum) zu hoffen, beim biblischen Theologen nicht statt. Denn dieser läßt sich den Anspruch nicht nehmen, daß seine Dogmatik nicht eine solche klare und auf alle Fälle bestimmte Norm enthalte. Wenn überdem die juristischen Practiker, (Advokaten oder Justizcommissarien) die dem Clienten schlecht gerathen und ihn dadurch in Schaden versetzt haben, darüber doch nicht verantwortlich seyn wollen (ob consilium nemo tenetur), so nehmen es doch die theologischen Geschäftsmänner (Prediger und Seelsorger) ohne Bedenken auf sich und stehen dafür, nämlich dem Tone nach, daß alles so auch in der künftigen Welt werde abgeurtheilt werden, als sie es in dieser abgeschlossen haben; obgleich, wenn sie aufgefordert würden, sich förmlich zu erklären, ob sie für die

Wahrheit alles dessen, was sie auf biblische Autorität gelaubet wissen wollen, mit ihrer Seele Gewähr zu leisten sich getrauten, sie wahrscheinlicher Weise sich entschuldigen würden. Gleichwohl liegt es doch in der Natur der Grundsätze dieser Volkslehrer, die Richtigkeit ihrer Versicherung keineswegs bezweifeln zu lassen, welches sie freilich um desto sicherer thun können, weil sie in diesem Lebeu keine Widerlegung derselben durch Erfahrung befürchten dürfen.

C.

Eigenthümlichkeit der medicinischen Fakultät.

Der Arzt ist ein Künstler, der doch, weil seine Kunst von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wissenschaft der Natur abgeleitet werden muß, als Gelehrter irgend einer Fakultät untergeordnet ist, bei der er seine Schule gemacht haben und deren Beurtheilung er unterworfen bleiben muß. — Weil aber die Regierung an der Art, wie er die Gesundheit des Volks behandelt, nothwendig großes Interesse nimmt; so ist sie berechtigt durch eine Versammlung ausgewählter Geschäftsleute dieser Fakultät (praktischer Aerzte) über das öffentliche Verfahren der Aerzte durch ein Obersanitätskollegium und Medicinalverordnungen Aufsicht zu haben. Die letzteren aber bestehen, wegen der besondern Beschaffenheit dieser Fakultät, daß sie nämlich ihre Verhaltungsregeln nicht, wie die vorigen zwei obern, von Befehlen eines Oberen, sondern aus der Natur der

Dinge selbst hernehmen muß — weshalb ihre Lehren auch ursprünglich der philosophischen Fakultät, im weitesten Verstande genommen, angehören müßten — nicht so wohl in dem, was die Aerzte thun, als was sie unterlassen sollen: nämlich erstlich, daß es fürs Publikum überhaupt Aerzte, zweitens, daß es keine Afterärzte gebe (kein ius impune occidendi, nach dem Grundsatz: fiat experimentum in corpore vili). Da nun die Regierung nach dem ersten Prinzip für die öffentliche Bequemlichkeit, nach dem zweiten für die öffentliche Sicherheit (in der Gesundheitsangelegenheit des Volks) sorgt, diese zwei Stücke aber eine Polizei ausmachen, so wird alle Medicinalordnung eigentlich nur die medicinische Polizei betreffen.

Diese Fakultät ist also viel freier als die beiden ersten unter den Obern, und der philosophischen sehr nahe verwandt; ja was die Lehren derselben betrifft, wodurch Aerzte gebildet werden, gänzlich frei, weil es für sie keine durch höchste Autorität sanctionirte, sondern nur aus der Natur geschöpfte Bücher geben kann, auch keine eigentlichen Gesetze, (wenn man darunter den unveränderlichen Willen des Gesetzgebers versteht) sondern nur Verordnungen (Edikte), welche zu kennen nicht Gelehrsamkeit ist, als zu der ein systematischer Inbegriff von Lehren erfordert wird, den zwar die Fakultät besitzt, welchen aber (als in keinem Gesetzbuch enthalten) die Regierung zu sanctioniren nicht Befugniß hat, sondern jener über-

lassen muß, indessen sie, durch Dispensatorien und Lazaretanstalten, den Geschäftsleuten derselben ihre Praxis im öffentlichen Gebrauch nur zu befördern be dacht ist. — Diese Geschäftsmänner (die Aerzte) aber bleiben in Fällen, welche, als die medicinische Polizei betreffend, die Regierung interessiren, dem Urtheile ihrer Fakultät unterworfen.

Zweiter Abschnitt.

Begriff und Eintheilung der untern Fakultät.

Man kann die untere Fakultät diejenige Klasse der Universität nennen, die, oder so fern sie, sich nur mit Lehren beschäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtschnur angenommen werden. Nun kann es zwar geschehen, daß man eine praktische Lehre aus Gehorsam befolgt, sie aber darum, weil es befohlen ist (de par le Roi) für wahr anzunehmen, ist nicht allein objektiv (als ein Urtheil, das nicht seyn sollte), sondern auch subjektiv (als ein solches, welches kein Mensch fällen kann) schlechterdings unmöglich. Denn der irren will, wie er sagt, irrt wirklich nicht, und nimmt das falsche Urtheil nicht in der That für wahr an, sondern giebt nur ein Fürwahrhalten fälschlich vor, das in ihm doch nicht anzutreffen ist. — Wenn also von der Wahrheit gewisser Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden sollen, die Rede ist, so kann der Lehrer desfalls nicht auf höchsten Befehl berufen, noch der Lehrling vorgeben, sie auf Befehl geglaubt zu haben, sondern nur wenn vom Thun geredet wird. Alsdenn aber muß er doch, daß ein solcher Befehl wirklich ergangen, imgleichen, daß er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigstens befugt sey, durch ein freies Urtheil erkennen, widrigen-

falls seine Annahme ein leeres Vorgeben und Lüge ist. Nun nennt man das Vermögen, nach der Autonomie, d. i frei (Principien des Denkens überhaupt gemäß) zu urtheilen, die Vernunft. Also wird die philosophische Fakultät darum, weil sie für die Wahrheit der Lehren, die sie aufnehmen, oder auch nur einräumen soll, stehen muß, in so fern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der Regierung stehend, gedacht werden müssen.

Auf einer Universität muß aber auch ein solches Departement gestiftet, d. i. es muß eine philosophische Fakultät seyn. In Ansehung der drei obern dient sie dazu, sie zu controlliren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Fakultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist. — Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sey, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau, die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt); wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchlosigkeit, blos frei zu seyn, aber auch frei zu lassen, blos die Wahrheit, zum Vortheil jeder Wissenschaft auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Fakultäten hinzustellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig ja als unentbehrlich empfehlen.

Die philosophische Fakultät enthält nun zwei Departemente, das eine der historischen Erkenntniß (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntniß, Humanistik mit allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntniß darbietet); das andere der reinen Vernunftkenntnisse (reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten) und beide Theile der Gelehrsamkeit in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander. Sie erstreckt sich eben darum auf alle Theile des menschlichen Wissens (mithin auch historisch über die obern Fakultäten), nur daß sie nicht alle (nämlich die eigenthümlichen Lehren oder Gebote der Obern) zum Inhalte, sondern zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik, in Absicht auf den Vortheil der Wissenschaften macht.

Die philosophische Fakultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne daß diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden, und die obern Fakultäten müssen sich ihre Einwürfe und Zweifel, die sie öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritiker, in ihrem, unter welchem Titel es auch sey, einmal inne habenden Besitz ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätten befehlen können. — Nur den Geschäftsleuten jener oberen Fakultäten (den Geistlichen, Rechtsbeamten und Aerzten) kann es allerdings verwehrt werden, daß sie den ihnen im

Führung ihres respectiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widersprechen, und den Philosophen zu spielen sich erkühnen; denn das kann nur den Fakultäten, nicht den von der Regierung bestellten Beamten erlaubt seyn; weil diese ihr Wissen nur von jenen her haben. Die letztern nämlich, z. B. Prediger und Rechtsbeamte, wenn sie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geistliche oder weltliche Gesetzgebung ans Volk zu richten sich gelüsten ließen, würden es dadurch gegen die Regiegierung aufwiegeln; dagegen die Fakultäten sie nur gegen einander, als Gelehrte, richten, wovon das Volk practischerweise keine Notiz nimmt, selbst wenn sie auch zu seiner Kenntniß gelangen, weil es sich selbst bescheidet, daß Vernünfteln nicht seine Sache sey, und sich daher verbunden fühlt, sich nur an dem zu halten, was ihm durch die dazu bestellten Beamten der Regierung verkündigt wird. — Diese Freiheit aber, die der untern Fakultät nicht geschmälert werden darf, hat den Erfolg, daß die obern Fakultäten (selbst besser belehrt) die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann, ihrer Seits, auch über ihre Pflicht besser aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anstoß finden werden; da er nur ein besseres Verständniß der Mittel zu eben demselben Zweck ist, welches, ohne polemische und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher bestandene Lehrweisen, mit völliger Beibehaltung des Materialen derselben gar wohl geschehen kann.

Dritter Abschnitt.

Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren.

Gesetzwidrig ist ein öffentlicher Streit der Meinungen, mithin ein gelehrter Streit, entweder der Materie wegen; wenn es gar nicht erlaubt wäre, über einen öffentlichen Satz zu streiten, weil es gar nicht erlaubt ist, über ihn und seinen Gegensatz öffentlich zu urtheilen; oder blos der Form wegen; wenn die Art, wie er geführt wird, nicht in objektiven Gründen, die auf die Vernunft des Gegners gerichtet sind; sondern in subjektiven, sein Urtheil durch Neigung bestimmenden Bewegursachen besteht, um ihn durch List (wozu auch Bestechung gehört) oder Gewalt (Drohung) zur Einwilligung zu bringen.

Nun wird der Streit der Fakultäten um den Einfluß aufs Volk geführt, und diesen Einfluß können sie nur bekommen, so fern jede derselben das Volk glauben machen kann, daß sie das Heil desselben am besten zu befördern verstehe, dabei aber doch in der Art, wie sie dieses auszurichten gedenken, einander gerade entgegengesetzt sind.

Das Volk aber setzt sein Heil zu oberst nicht in der Freiheit, sondern in seinen natürlichen Zwecken, also

in diesen drei Stücken: nach dem Tode selig, im Leben unter andern Mitmenschen des Seinen, durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des Lebens an sich selbst (d. i. der Gesundheit und des langen Lebens) gewärtig zu seyn.

Die philosophische Fakultät aber, die sich auf alle diese Wünsche nur durch Vorschriften, die sie aus der Vernunft entlehnt, einlassen kann, mithin dem Princip der Freiheit anhänglich ist, hält sich nur an das, was der Mensch selbst hinzuthun kann und soll: rechtschaffen zu leben, keinem Unrecht zu thun, sich mäßig im Genusse und duldend in Krankheiten, und dabei vornämlich auf die Selbsthülfe der Natur rechnend zu verhalten; zu welchem Allem es freilich nicht eben großer Gelehrsamkeit bedarf, wobei man dieser aber auch größtentheils entbehren kann, wenn man nur seine Neigungen bändigen und seiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber, als Selbstbemühung, dem Volk gar nicht gelegen ist.

Die drei obern Facultäten werden nun vom Volk (das in obigen Lehren für seine Neigung zu genießen, und Abneigung sich darum zu bearbeiten schlechten Ernst findet) aufgefordert, ihrerseits Propositionen zu thun, die annehmlicher sind: und da lauten die Ansprüche an die Gelehrten, wie folgt. — Was ihr Philosophen da schwatzet, wußte ich längst von selbst; ich will aber von euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Thorschlusse mir ein Einlaßbillet ins Himmel-

reich verschaffen, wie, wenn ich auch Unrecht habe, ich doch meinen Prozeß gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzenslust benutzt und misbraucht hätte, ich doch gesund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja studiert, daß ihr mehr wissen müßt als unser einer (von euch Idioten genannt), der auf nichts weiter, als auf gesunden Verstand Anspruch macht. — Es ist aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrsager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiß; denn der Ungelehrte macht sich von einem Gelehrten, dem er etwas zumuthet, gern übergroße Begriffe. Daher ist es natürlicherweise vorauszusehen, daß, wenn sich jemand für einen solchen Wundermann auszugeben nur dreust genug ist, ihm das Volk zufallen, und die Seite der philosophischen Facultät mit Verachtung verlassen werde.

Die Geschäftsleute der drei obern Facultäten sind aber jederzeit solche Wundermänner, wenn der philosophischen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegen zu arbeiten, nicht um ihre Lehren zu stürzen, sondern nur der magischen Kraft, die ihnen und den damit verbundenen Observanzen das Publicum abergläubisch beilegt, zu widersprechen, als wenn sie bei einer passiven Uebergebung an solche kunstreiche Führer sich alles Selbstthuns überhoben, und mit großer Gemächlichkeit durch sie zu Erreichung jener angelegenen Zwecke schon werde geleitet werden.

Wenn die oberen Fakultäten solche Grundsätze annehmen, (welches freilich ihre Bestimmung nicht ist) so

so sind und bleiben sie ewig im Streit mit der unteren; dieser Streit aber ist auch gesetzwidrig, weil sie die Uebertretung der Gesetze nicht allein als kein Hinderniß, sondern wohl gar als erwünschte Veranlassung ansehen, ihre große Kunst und Geschicklichkeit zu zeigen, alles wieder gut, ja noch besser zu machen, als es ohne dieselbe geschehen würde.

Das Volk will geleitet, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will betrogen seyn. Es will aber nicht von den Facultätsgelehrten, (denn deren Weisheit ist ihm zu hoch) sondern von den Geschäftsmännern derselben, die das Machwerk (sçavoir faire) verstehen, von den Geistlichen, Justizbeamten, Aerzten geleitet seyn, die, als Practiker, die vortheilhafteste Vermuthung für sich haben; dadurch dann die Regierung, die nur durch sie aufs Volk wirken kann, selbst verleitet wird, den Facultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einsicht der Gelehrten derselben entsprungen, sondern auf den Einfluß berechnet ist, den ihre Geschäftsmänner dadurch aufs Volk haben können, weil dieses natürlicherweise dem [redacted], wobei es am wenigsten nöthig hat, sich selbst zu bemühen und sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am besten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können; z. B. im theologischen Fache, daß buchstäblich „glauben, ohne zu untersuchen (selbst ohne einmal recht zu verstehen) was geglaubt werden soll, für sich heilbringend sey, und daß durch Begehung gewisser vorschrift-

mäßigen Formalien unmittelbar Verbrechen können abgewaschen werden: oder im juristischen, daß die Befolgung des Gesetzes nach den Buchstaben der Untersuchung des Sinnes des Gesetzgebers überhebe.

Hier ist nun ein wesentlicher nie beizulegender gesetzwidriger Streit zwischen den obern und der untern Facultät, weil das Princip der Gesetzgebung für die erstere, welches man der Regierung unterlegt, eine von ihr autorisirte Gesetzlosigkeit selbst würde.— Denn da Neigung, und überhaupt das, was jemand seiner Privatabsicht zuträglich findet, sich schlechterdings nicht zu einem Gesetze qualificirt, mithin auch nicht, als ein solches, von den obern Facultäten vorgetragen werden kann, so würde eine Regierung, welche dergleichen sanctionirte, indem sie wider die Vernunft selbst verstößt, jene obere Facultäten mit der philosophischen in einen Streit versetzen, der gar nicht geduldet werden kann, indem er diese gänzlich vernichtet, welches freilich das kürzeste, aber auch (nach dem Ausdruck der Aerzte) ein in Todesgefahr bringendes heroisches Mittel ist, einen Streit zu Ende zu bringen.

Vierter Abschnitt.

Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Welcherlei Inhalts auch die Lehren immer seyn mögen, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanction den obern Facultäten aufzulegen befugt seyn mag, so können sie doch nur als Statute, die von ihrer Willkühr ausgehen, und als menschliche Weisheit, die nicht unfehlbar ist, angenommen und verehrt werden. Weil indessen die Wahrheit derselben ihr durchaus nicht gleichgültig seyn darf, in Ansehung welcher sie der Vernunft, (deren Interesse die philosophische Facultät zu besorgen hat) unterworfen bleiben müssen, dieses aber nur durch Verstattung völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung derselben möglich ist, so wird, weil willkührliche, ob zwar höchsten Orts sanctionirte, Satzungen mit den durch die Vernunft als nothwendig behaupteten Lehren nicht so von selbst immer zusammenstimmen dürften, erstlich zwischen den obern Facultäten und der untern der Streit unvermeidlich, zweitens aber auch gesetzmäßig seyn, und dieses nicht blos als Befugniß, sondern auch als Pflicht der letzteren, wenn gleich nicht die ganze Wahrheit öffentlich zu sagen,

doch darauf bedacht zu seyn, daß alles was, so gesagt, als Grundsatz aufgestellt wird, wahr sey.

Wenn die Quelle gewisser sanctionirten Lehren historisch ist, so mögen diese auch noch so sehr als heilig dem unbedenklichen Gehorsam des Glaubens anempfohlen werden; die philosophische Facultät ist berechtigt, ja verbunden, diesem Ursprunge mit critischer Bedenklichkeit nachzuspähren. Ist sie rational, ob sie gleich im Tone einer historischen Erkenntniß (als Offenbarung) aufgestellt worden, so kann ihr (der untern Facultät) nicht gewehrt werden, die Vernunftgründe der Gesetzgebung aus dem historischen Vortrage herauszusuchen, und überdem, ob sie technisch = oder moralisch = practisch sind, zu würdigen. Wäre endlich der Quell der sich als Gesetz ankündigenden Lehre gar nur ästhetisch, d. i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet, (welches, da es kein objectives Princip abgiebt, nur als subjectiv gültig, ein allgemeines Gesetz daraus zu machen untauglich, etwa frommes Gefühl eines übernatürlichen Einflusses seyn würde) so muß es der philosophischen Facultät frei stehen, den Ursprung und Gehalt eines solchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeschreckt durch die Heiligkeit des Gegenstandes, den man zu fühlen vorgiebt, und entschlossen dieses vermeinte Gefühl auf Begriff zu bringen. — Folgendes enthält die formalen Grundsätze der Führung eines solchen Streits, und die sich daraus ergebenden Folgen.

1) Dieser Streit kann und soll nicht durch friedliche Uebereinkunft (amicabilis compositio) beigelegt werden, sondern bedarf (als Prozeß) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft); denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Ursachen, des Zwistes und Beredung geschehen, daß er beigelegt würde, dergleichen Maxime aber dem Geiste einer philosophischen Facultät, als der auf öffentliche Darstellung der Wahrheit geht, ganz zuwider ist.

2) Er kann nie aufhören, und die philosophische Facultät ist diejenige, die dazu jederzeit gerüstet seyn muß. Denn statutarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlichen vorzutragenden Lehren werden immer seyn müssen, weil die unbeschränkte Freiheit, alle seine Meinungen ins Publicum zu schreien, theils der Regierung, theils aber auch diesem Publikum selbst gefährlich werden müßte. Alle Satzungen aber, weil sie von Menschen ausgehen, wenigstens von diesen sanctionirt werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrthums oder der Zweckwidrigkeit unterworfen; mithin sind sie es auch in Ansehung der Sanctionen der Regierung, womit diese die oberen Facultäten versieht. Folglich kann die philosophische Facultät ihre Rüstung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen ist, bedrohet wird, nie ablegen, weil die oberen Facultäten ihre Begierde zu herrschen nie ablegen werden.

3) Dieser Streit kann dem Ansehen der Regierung nie Abbruch thun. Denn er ist nicht ein Streit

der Facultäten mit der Regierung, sondern einer Facultät mit der andern, dem die Regierung ruhig zusehen kann; weil, ob sie zwar gewisse Sätze der obern in ihren besondern Schutz genommen hat, so fern sie solche der letzteren ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage vorschreibt, so hat sie doch nicht die Facultäten, als gelehrte Gesellschaften, wegen der Wahrheit dieser ihrer öffentlich vorzutragenden Lehren, Meinungen und Behauptungen, sondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vortheils in Schutz genommen, weil es ihrer Würde nicht gemäß seyn würde, über den innern Wahrheitsgehalt derselben zu entscheiden, und so selbst den Gelehrten zu spielen. — Die oberen Facultäten sind nämlich der Regierung für nichts weiter verantwortlich, als für die Instruction und Belehrung, die sie ihren G e s c h ä f t s l e u t e n zum öffentlicher Vortrage geben; denn die laufen ins Publicum, als b ü r g e r l i c h e s gemeines Wesen, und sind daher, weil sie dem Einfluß der Regierung auf dieses Abbruch thun könnten, dieser ihrer Sanction unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meinungen, welche die Facultäten unter dem Namen der Theoretiker unter einander abzumachen haben, in eine andere Art von Publicum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Wesens, welches sich mit Wissenschaften beschäftigt; wovon das Volk sich selbst bescheidet, daß es nichts davon versteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln sich zu befassen, für sich nicht anständig findet *). Die Classe

*) Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Wesen (öffentlich z. B. auf Kanzeln) geführt

der obern Facultäten (als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit) vertheidigt die Statute der Regierung, indessen daß es, in einer so freien Verfassung, als die seyn muß, wo es um Wahrheit zu thun ist, auch eine Oppositionsparthei (die linke Seite) geben muß, welche die Bank der philosophischen Facul-

würde, wie es die Geschäftsleute (unter dem Namen der Practiker) gern versuchen, so wird er unbefugterweise vor den Richterstuhl des Volks (dem in Sachen der Gelehrsamkeit gar kein Urtheil zusteht) gezogen, und hört auf, ein gelehrter Streit zu seyn; da dann jener Zustand des gesetzwidrigen Streits, wovon oben Erwähnung geschehen, eintritt, wo Lehren, den Neigungen des Volks angemessen vorgetragen werden, und der Saame des Aufruhrs und der Factionen ausgestreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird. Diese eigenmächtig sich selbst dazu aufwerfende Volkstribunen treten so fern aus dem Gelehrtenstande, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfassung (Welthändel) ein; und sind eigentlich die N e o l o g e n, deren mit Recht verhaßter Name aber sehr mißverstanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trift. (Denn warum sollte das Alte eben immer das Bessere seyn.) Dagegen diejenigen eigentlich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche eine ganz andere Regierungsform, oder vielmehr eine Regierungslosigkeit (Anarchie) einführen, indem sie das, was eine Sache der Gelehrsamkeit ist, der Stimme des Volks zur Entscheidung übergeben, dessen Urtheil sie durch Einfluß auf seine Gewohnheiten, Gefühle und Neigungen nach Belieben lenken, und so einer gesetzmäßigen Regierung den Einfluß abgewinnen können.

tät ist, weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst ersprieslich oder nachtheilig seyn dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. — Wenn aber die Geschäftsleute der Facultäten in Ansehung der für den öffentlichen Vortrag gegebenen Verordnung für ihren Kopf Aenderungen machen wollten, so kann die Aufsicht der Regierung diese als Neuerer, welche ihr gefährlich werden könnten, in Anspruch nehmen, und doch gleichwohl über sie nicht unmittelbar, sondern nur nach dem von der obern Facultät eingezogenen allerunterthänigsten Gutachten absprechen, weil diese Geschäftsleute nur durch die Facultät von der Regierung zu dem Vortrage gewisser Lehren haben angewiesen werden können.

4) Dieser Streit kann sehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Wesens in Maximen zusammen bestehen, deren Befolgung einen beständigen Fortschritt beider Klassen von Fakultäten zu größerer Vollkommenheit bewirken muß, und endlich zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des öffentlichen Urtheils durch die Willkühr der Regierung vorbereitet.

Auf diese Weise könnte es wohl dereinst dahin kommen, daß die Letzten die Ersten (die untere Fakultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Berathung des Machthabenden, (der Regierung) als welche in der Freiheit der philosophischen Fakultät und der ihr daraus erwachsenden Einsicht, besser als in ihrer eigenen absoluten Autorität, Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.

Resultat.

Dieser Antagonism, d. i. Streit zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigter Parteien, (concordia discors, discordia concors), ist also kein Krieg, d. i. keine Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des gelehrten Mein und Dein, welches, so wie das politische, aus Freiheit und Eigenthum besteht, wo jene, als Bedingung, nothwendig vor diesem vorhergehen muß; folglich den oberen Fakultäten kein Recht verstattet werden kann, ohne daß es der unteren zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über dasselbe an das gelehrte Publikum zu bringen.

Anhang
einer Erläuterung des Streits der Fakultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.

I.

Materie des Streits.

Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkühr eines andern ausfließen, dagegen ist der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. Daß dieses so sey, d. i. daß Religion nie auf Satzungen (so hohen Ursprungs sie immer seyn mögen) gegründet werden könne, erhellet selbst aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, (denn der heißt Theologie) sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote (und subjektiv der Maxime sie als solche zu befolgen) ist Religion. Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekt nach in irgend einem Stücke von der Moral,

denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist blos formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarischen Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüther zu verschaffen, unter denen das Christenthum, so viel wir wissen, die schicklichste Form ist. Dies findet sich nun in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem einen, welches den Canon, dem andern, was das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erste, der reine Religionsglaube, (ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründet) der andere der **Kirchenglaube** der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehre und Lebensvorschriften gelten sollten. — Da aber auch dieses Leitzeug zu jenem Zweck zu gebrauchen Pflicht ist, wenn dafür göttliche Offenbarung angenommen werden darf, so läßt sich daraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube bei Nennung des Religionsglaubens gemeiniglich mit verstanden wird.

Der biblische Theolog sagt: suchet in der Schrift, wo ihr meinet das ewige Leben zu finden. Dieses aber,

weil die Bedingung desselben keine andere als die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgend einer Schrift finden, als wenn er sie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von irgend einem andern gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müssen. Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist, was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als bloßes sinnliches Vehikel zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zuträglich seyn kann, aber nicht nothwendig dazu gehöret. Die biblisch-theologische Fakultät dringt nun darauf als göttliche Offenbarung in gleichem Maaße, als wenn der Glaube desselben zur Religion gehörte. Die philosophische aber widerstreitet jener in Ansehung dieser Vermengung und dessen, was jene über die eigentliche Religion wahres in sich enthält.

Zu diesem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die *Lehrmethode*, die man als den Aposteln selbst überlassen, und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἄνθρωπον) und nicht als Lehrstücke an sich selbst (κατ' ἀλήθειαν) geltend annehmen kann, und zwar entweder negativ als bloße Zulassung gewisser damals herrschender an sich irriger Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im We-

fentlichen gegen die Religion nicht streitenden damaligen Wahn zu verstoßen, (z. B. das von den Besessenen), oder auch positiv, um sich der Vorliebe eines Volks für ihren alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben sollte, zu bedienen, um den neuen zu introduciren. (Z. B. die Deutung der Geschichte des alten Bundes als Vorbilder von dem was im neuen geschah, welche als Judaism, wenn sie irrigerweise in die Glaubenslehre als ein Stück derselben aufgenommen wird, uns wohl den Seufzer ablocken kann: nunc istae reliquiae nos exercent. *Cicero.*)

Um deswillen ist eine Schriftgelehrsamkeit des Christenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunst unterworfen, über die und deren Prinzip die obere Fakultät (der biblische Theolog) mit der unteren in Streit gerathen muß, indem die erstere als für die theoretische biblische Erkenntniß vorzüglich besorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren und also buchstäblich angenommen werden müßten, wegzuphilosophiren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuschieben, diese aber als mehr aufs Praktische, d. i. mehr auf Religion als auf Kirchenglauben sehend, umgekehrt jene beschuldigt durch solche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moralisch seyn muß und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen. Daher die letztere, welche die Wahrheit zum Zweck hat, mithin die Philosophie, im Falle des Streits über den Sinn einer Schriftstelle, sich das Vorrecht anmaßt, ihn zu

bestimmen. Folgendes sind die philosophischen Grundsätze der Schriftauslegerei, wodurch nicht verstanden werden will, daß die Auslegung philosophisch (zur Erweiterung der Philosophie abzielt), sondern daß blos die Grundsätze der Auslegung so beschaffen seyn müssen; weil alle Grundsätze, sie mögen nun eine historisch- oder grammatisch-kritische Auslegung betreffen, jederzeit, hier aber besonders, weil, was aus Schriftstellen für die Religion (die blos ein Gegenstand der Vernunft seyn kann) auszumitteln sey, auch von der Vernunft dictirt werden müssen.

II.

Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zu Beilegung des Streits.

I. Schriftstellen, welche gewisse theoretische für heilig angekündigte aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff übersteigende Lehren enthalten, dürfen: diejenigen aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, müssen zum Vortheil der letzteren ausgelegt werden. — Folgendes enthält hiezu einige Beispiele.

a) Aus der Dreieinigkeitslehre nach den Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, daß sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. — Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leich-

tigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedene Regeln ziehen kann. Dagegen wenn man in Glaubenssätzen einen moralischen Sinn hereinträgt, (wie ich es: Religion innerhalb den Gränzen rc. versucht habe) er nicht einen folgeleeren, sondern auf unsere moralische Bestimmung bezogenen verständlichen Glauben enthalten würde. Eben so ist es mit der Lehre der Menschwerdung einer Person der Gottheit bewandt. Denn wenn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit*), (Ebendas. S. 73 ff.) sondern,

*) Die Schwärmerei des Postellus in Venedig über diesen Punkt im 16ten Jahrhundert ist von so originaler Art, und dient so gut zum Beispiel, in welche Verirrungen, und zwar mit Vernunft zu rasen, man gerathen kann, wenn man die Versinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne verwandelt. Denn, wenn unter jener Idee nicht das Abstractum der Menschheit, sondern ein Mensch verstanden wird, so muß dieser von irgend einem Geschlecht seyn. Ist dieser von Gott gezeugte männlichen Geschlechts, (ein Sohn) hat die Schwachheit der Menschen getragen und ihre Schuld auf sich genommen, so sind die Schwachheiten so wohl als die Uebertretungen des anderen Geschlechts doch von denen des männlichen specifisch unterschieden und man wird, nicht ohne Grund, versucht anzunehmen,

als die in einem wirklichen Menschen „leibhaftig wohnende“ und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird; so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich thun sollen, er also in so fern kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat theilhaftig werden lassen, welche alsdenn unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären. — Ein Aehnliches kann von der Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte eben derselben gesagt werden.

Ob wir künftig blos der Seele nach leben, oder ob dieselbe Materie, daraus unser Körper hier bestand, zur Identität unserer Person in der andern Welt erforderlich, die Seele also keine besondere Substanz sey, unser Körper selbst müsse auferweckt werden, das kann uns in praktischer Absicht ganz gleichgültig seyn; denn wem ist wohl sein Körper so lieb, daß er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt seyn kann. Des Apostels Schluß also „ist Christus nicht auferstanden (dem Körper nach lebendig geworden

daß dieses auch seine besondere Stellvertreterinn (gleichsam eine göttliche Tochter) als Versöhnerin werde bekommen haben; und diese glaubte Postell in der Person einer frommen Jungfrau in Venedig gefunden zu haben.

geworden) so werden wir auch nicht auferstehen (nach dem Tode gar nicht mehr leben) ist nicht bündig. Er mag es aber auch nicht seyn, (denn dem Argumentiren wird man doch nicht auch eine Inspiration zum Grunde legen) so hat er doch hiemit nur sagen wollen, daß wir Ursache haben zu glauben, Christus lebe noch und unser Glaube sey eitel, wenn selbst ein so vollkommner Mensch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben sollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menschen) die Vernunft eingab, ihn zum historischen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweisgrunde eines moralischen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, daß er selbst dieser Säge ohne den letzteren schwerlich würde Glauben beigemessen haben. Die moralische Absicht wurde hiebei erreicht, wenn gleich die Vorstellungsart das Merkmal der Schulbegriffe an sich trug, in denen er war erzogen worden. — Uebrigens stehen jener Sache wichtige Einwürfe entgegen: die Einsetzung des Abendmals (einer traurigen Unterhaltung) zum Andenken an ihn, sieht einem förmlichen Abschied (nicht blos aufs baldige Wiedersehen) ähnlich. Die klagende Worte am Kreuz drücken eine fehlgeschlagene Absicht aus, (die Juden noch bei seinem Leben zur wahren Religion zu bringen) da doch eher das Frohseyn über eine vollzogne Absicht hätte erwartet werden sollen. Endlich der Ausdruck der Jünger bei dem Lukas: „wir dachten er solle Israel erlösen" läßt auch nicht abnehmen, daß sie an ein in drei Tagen erwartetes Wiedersehen vorbereitet waren, noch weniger

daß ihnen von seiner Auferstehung etwas zu Ohren gekommen sey. — Aber warum sollten wir wegen einer Geschichtserzählung, die wir immer an ihren Ort (unter die Adiaphora) gestellt seyn lassen sollen, uns in so viel gelehrte Untersuchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu thun ist, zu welcher der Glaube in praktischer Beziehung, den die Vernunft uns einflößt, schon für sich hinreichend ist.

b) In der Auslegung der Schriftstellen, in welchen der Ausdruck unserm Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und seinem Willen widerstreitet, haben biblische Theologen sich längst zur Regel gemacht, daß, was menschlicherweise (ἀνθρωποπαθῶς) ausgedruckt ist, nach einem Gottwürdigen Sinne (θεοπρεπῶς) müsse ausgelegt werden; wodurch sie dann ganz deutlich das Bekenntniß ablegten, die Vernunft sey in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift. — Daß aber selbst, wenn man dem heil. Schriftsteller keinen andern Sinn, den er wirklich mit seinen Ausdrücken verband, unterlegen kann, als einen solchen, der mit unserer Vernunft gar in Widerspruche steht, die Vernunft sich doch berechtigt fühle, seine Schriftstelle so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäß findet und nicht dem Buchstaben nach auslegen solle, wenn sie jenen nicht gar eines Irrthums beschuldigen will, das scheint ganz und gar wider die obersten Regeln der Interpretation zu verstoßen, und gleichwohl ist es noch immer mit Beifall von den belobtesten Gottesgelehrten geschehen. — So ist es mit St. Paulus Lehre von der

Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs deutlichste erhellet, daß seine Privatmeinung die Prädestination im strengsten Sinne des Worts gewesen seyn muß, welche darum auch von einer großen protestantischen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem großen Theil derselben wieder verlassen, oder so gut wie man konnte anders gedeutet worden ist, weil die Vernunft sie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen, und so mit der ganzen Moral unvereinbar findet. — Auch wo der Schriftglaube in keinen Verstoß gewisser Lehren wider sittliche Grundsätze, sondern nur wider die Vernunftmaxime in Beurtheilung physischer Erscheinungen geräth, haben Schriftausleger mit fast allgemeinem Beifall manche biblische Geschichtserzählungen, z. B. von den Besessenen (dämonischen Leuten) ob sie zwar in demselben historischen Tone, wie die übrige heil. Geschichte in der Schrift vorgetragen worden und fast nicht zu zweifeln ist, daß ihre Schriftsteller sie buchstäblich für wahr gehalten haben, doch so ausgelegt, daß die Vernunft dabei bestehen könnte (um nicht allem Aberglauben und Betrug freien Eingang zu verschaffen) ohne daß man ihnen diese Befugniß bestritten hat.

II. Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst und der Mangel desselben, ja so gar der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern alles kommt in der Religion aufs Thun an

und diese Endabsicht mithin auch ein dieser gemäßer Sinn muß allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden.

Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll (denn das Glauben verstattet keinen Imperativ), sondern das was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne diese moralische Rücksicht blos in der Bedeutung eines theoretischen Fürwahrhaltens, z. B. dessen was sich auf dem Zeugniß anderer geschichtmäßig gründet, oder auch weil ich mir gewisse gegebene Erscheinungen nicht anders als unter dieser oder jener Voraussetzung erklären kann, zu einem Prinzip an, so ist ein solcher Glaube, weil er weder einen besseren Menschen macht noch einen solchen beweiset, gar kein Stück der **Religion**; ward er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünstelt, so ist er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider. — Lauten also Spruchstellen so als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralisch-gute Werke erhöben, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sey; gesetzt auch der buchstäbliche Sinn, z. B. wer da glaubet und getaufet wird, wird selig rc. lautete dieser Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene statu-

tarische Dogmen und ihre Authenticität kann also eine moralische wohlgesinnte Seele nicht beunruhigen. — Eben dieselben Sätze können gleichwohl als wesentliche Erfordernisse zum Vortrag eines gewissen Kirchenglaubens angesehen werden, der aber, weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzteren fähig bleiben muß, nicht zum Glaubensartikel selbst gemacht, ob zwar doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuß übergangen werden darf, weil er unter der Gewahrsam der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt, indessen daß es des Lehrers Sache ist davor zu warnen, ihm nicht eine für sich bestehende Heiligkeit beizulegen, sondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen.

III. Das Thun muß als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend, und nicht als Wirkung vom Einfluß einer äußeren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden; die Auslegung der Schriftstellen, welche buchstäblich das letztere zu enthalten scheinen, muß also auf die Uebereinstimmung mit dem ersteren Grundsatze absichtlich gerichtet werden.

Wenn unter Natur das im Menschen herrschende Princip der Beförderung seiner Glückseligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche

moralische Anlage, d. i. das Princip der reinen Sittlichkeit verstanden wird, so sind Natur und Gnade nicht allein von einander unterschieden, sondern auch oft gegen einander in Widerstreit. Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten verstanden, so ist Gnade nichts anders als Natur des Menschen, so fern er durch sein eigenes inneres aber übersinnliches Princip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird. — Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menschlichen Natur) hat das Strafgesetz (gleich als für Knechte) nothwendig gemacht, die Gnade aber (d. i. durch den Glauben an die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beispiel der Gott wohlgefälligen Menschheit, an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwickelung dieses Guten) kann und soll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir sie nur in uns wirken, d. h. die Gesinnungen eines jenem heil. Beispiel ähnlichen Lebenswandels thätig werden lassen. — Die Schriftstellen also, die eine blos passive Ergebung an eine äußere in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß daraus erhelle, wir müssen an der Entwickelung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten, ob sie

zwar selbst eine Göttlichkeit eines Ursprungs beweiset, der höher ist als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache und daher, sie besitzen, nicht Verdienst sondern Gnade ist.

IV. Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit, (auch ohne daß sie bestimmen darf, worin sie bestehe,) gläubig anzunehmen.

Diese Befugniß ist für sich selbst klar; denn was der Mensch nach seiner Bestimmung seyn soll, (nämlich dem heil. Gesetz angemessen) das muß er auch werden können, und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicherweise möglich, so darf er hoffen, daß es durch äußere göttliche Mitwirkung (auf welche Art es auch sey) geschehen werde. — Man kann noch hinzusetzen, daß der Glaube an diese Ergänzung seligmachend sey, weil er dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit) Muth und feste Gesinnung fassen kann, daß er am Gelingen seiner Endabsicht (Gott wohlgefällig zu werden) nicht verzweifelt. — Daß er aber wissen und bestimmt müsse angeben können, worin das Mittel dieses Ersatzes (welches am Ende doch überschwenglich, und bei allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist) bestehe, das ist eben nicht nothwendig, ja, auf diese Kenntniß auch nur Anspruch zu machen, Vermessenheit. — Die Schrift-

stellen also, die eine solche specifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß sie nur das Vehikel jenes moralischen Glaubens für ein Volk, nach dessen bisher bei ihm im Schwang gewesenen Glaubenslehren betreffen, und nicht Religionsglauben (für alle Menschen), mithin blos den Kirchenglauben (z. B. für Judenchristen) angehen, welcher historischer Beweise bedarf, deren nicht jedermann theilhaftig werden kann; statt dessen Religion (als auf moralische Begriffe gegründet) für sie vollständig und zweifelsfrei seyn muß.

* * *

Aber selbst wider die Idee einer philosophischen Schriftauslegung höre ich die vereinigte Stimme der biblischen Theologen sich erheben: sie hat, sagt man, Erstlich eine naturalistische Religion, und nicht Christenthum zur Absicht. Antwort: das Christenthum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet, und so fern natürlich seyn muß. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derselben unter Menschen, die Bibel: deren Ursprung für übernatürlich gehalten wird, die (ihr Ursprung mag seyn welcher er wolle) so fern sie den moralischen Vorschriften der Vernunft in Ansehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniger Belebung beförderlich ist, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann, und als ein solches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag. Nun kann man eine Religion nur naturalistisch nennen, wenn sie es zum Grund-

satzt macht, keine solche Offenbarung einzuräumen. Also ist das Christenthum darum nicht eine naturalistische Religion, obgleich es blos eine natürliche ist, weil es nicht in Abrede ist, daß die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduction der letzteren, und der Stiftung einer sie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche seyn möge, sondern nur auf diesen Ursprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rücksicht nimmt.

III.

Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend.

Wider diese Auslegungsregeln höre ich ausrufen: erstlich: das sind ja insgesammt Urtheile der philosophischen Facultät, welche sich also in das Geschäft des biblischen Theologen Eingriffe erlaubt. — Antwort: zum Kirchenglauben wird historische Gelehrsamkeit, zum Religionsglauben blos Vernunft erfordert. Jenen als Vehikel des letzteren auszulegen, ist freilich eine Forderung der Vernunft, aber wo ist eine solche rechtmäßiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderem als Endzweck (dergleichen die Religion ist) einen Werth hat, und giebt es überall wohl ein höheres Princip der Entscheidung, wenn über Wahrheit gestritten wird, als die Vernunft. Es thut auch der theologischen Facultät keinesweges Abbruch, wenn die philosophische sich der Statuten derselben bedient, ihre eigene Lehre durch Einstimmung mit derselben zu bestärken; man sollte vielmehr denken, daß jener dadurch eine Ehre wiederfahre. Soll aber doch, was die

Schriftauslegung betrift, duchaus Streit zwischen beiden seyn, so weiß ich keinen andern Vergleich als diesen: wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören zu Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber sehr, daß der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte. — Zweitens: jene Auslegungen sind allegorisch-mystisch, mithin weder biblisch noch philosophisch. Antwort: Es ist gerade das Gegentheil, nämlich, daß wenn der biblische Theolog die Hülle der Religion für die Religion selbst nimmt, er z. B. das ganze alte Testament für eine fortgehende Allegorie (von Vorbildern und symbolischen Vorstellungen) des noch kommenden Religionszustandes erklären muß, wenn er nicht annehmen will, das wäre damals schon wahre Religion gewesen, wodurch dann das neue (die doch nicht noch wahrer als wahr seyn kann) entbehrlich gemacht würde. Was aber die vorgebliche Mystik der Vernunftauslegungen betrifft, wenn die Philosophie in Schriftstellen einen moralischen Sinn aufspähet, ja gar ihn dem Texte aufdringt, so ist diese gerade das einzige Mittel, die Mystik (z. B. eines Swedenborgs) abzuhalten. Denn die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Ueberschwengliche, wenn sie das Uebersinnliche (was in allem, was Religion heißt, gedacht werden muß) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft und führt zu einem Illuminatism innerer

Offenbarungen, deren ein jeder alsdenn seine eigene hat und kein öffentlicher Probierstein der Wahrheit mehr Statt findet.

Es giebt aber noch Einwürfe, die die Vernunft ihr selbst gegen die Vernunftauslegung der Bibel macht, die wir nach der Reihe oben angeführter Auslegungsregeln kürzlich bemerken und zu heben suchen wollen. a) Einwurf: Als Offenbarung muß die Bibel aus sich selbst und nicht durch die Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnißquell selbst liegt anderswo als in der Vernunft. Antw.: Eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muß sie nicht blos nach Grundsätzen der Geschichtslehren (mit sich selbst zusammen zu stimmen) theoretisch, sondern nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden; denn, daß eine Offenbarung göttlich sey, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand giebt, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als conditio sine qua non) ist immer die Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt. — b) Einwurf: Vor allem Praktischen muß doch immer eine Theorie vorhergehen, und, da diese als Offenbarungslehre vielleicht Absichten des Willens Gottes, die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindend seyn dürften, sie zu befördern, enthalten könnten, so scheint das Glauben an dergleichen theoretische Sätze für sich selbst eine Verbindlichkeit, mithin das Bezweifeln derselben eine Schuld zu enthalten. Antw.: Man kann dieses einräumen,

wenn vom Kirchenglauben die Rede ist, bei dem es auf keine andere Praxis als die der angeordneten Gebräuche angesehen ist, wo die, so sich zu einer Kirche zu bekennen, zum Fürwahrnehmen nichts mehr, als daß die Lehre nicht unmöglich sey, bedürfen; dagegen zum Religionsglauben Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich ist, welche aber durch Statute (daß sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundigt werden kann, weil, daß sie es sind, nur immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden müßte, die sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt ist. Daher bei diesem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Thun, gerichtet ist, das Fürwahrhalten historischer, obschon biblischer Lehren an sich keinen moralischen Werth oder Unwerth hat, und unter die Adiaphora gehört. — c) Einwurf: Wie kann man einem Geistlichtodten das „stehe auf und wandle" zurufen, wenn diesen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt? Antwort: Der Zuruf geschieht an den Menschen durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Princip des moralischen Lebens in sich selbst hat. Durch dieses kann der Mensch zwar vielleicht nicht sofort zum Leben und um von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden (wie einer, bei dem die Kräfte nur schlafen, aber darum nicht erloschen sind) und das ist schon ein Thun, welches keines äußeren Einflusses bedarf, und, fortgesetzt, den beabsichtigten Wandel bewirken kann. — d) Einwurf: Der Glaube an

eine uns unbekannte Ergänzungsart des Mangels unserer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohlthat eines Anderen, ist eine umsonst angenommene Ursache (petitio principii) zu Befriedigung des uns gefühlten Bedürfnisses. Denn was wir von der Gnade eines Oberen erwarten, davon können wir nicht, als ob es sich von selbst verstünde, annehmen, daß es uns zu Theil werden müsse, sondern nur, wenn es uns wirklich versprochen worden, und daher nur durch Acceptation eines uns geschehenen bestimmten Versprechens, wie durch einen förmlichen Vertrag. Also können wir, wie es scheint, jene Ergänzung nur sofern sie durch göttliche Offenbarung wirklich zugesagt worden, und nicht auf gut Glück hin, hoffen und voraussetzen. Antw.: Eine unmittelbare göttliche Offenbarung, in dem tröstenden Ausspruch: „dir sind deine Sünden vergeben," wäre eine übersinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist. Aber diese ist auch in Ansehung dessen, was (wie die Religion) auf moralischen Vernunftgründen beruht, und dadurch a priori, wenigstens in praktischer Absicht gewiß ist, nicht nöthig. Von einem heiligen und gütigen Gesetzgeber kann man sich die Decrete in Ansehung gebrechlicher, aber Alles, was sie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen strebender Geschöpfe nicht anders denken und selbst der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine solche Ergänzung, ohne daß eine bestimmte empirisch ertheilte Zusage dazu kommen darf, beweiset mehr die ächte moralische Gesinnung, und hiemit die Empfänglichkeit

für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empiri= scher Glaube thun kann.

* * *

Auf solche Weise müssen alle Schriftauslegungen, so fern sie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden, und sind ohne das entweder practisch leer oder gar Hindernisse des Guten. — Auch sind sie alsdann nur eigentlich authentisch, d. i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir niemand verstehen, als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe unserer Vernunft, so ferne sie rein=moralisch, und hiemit untrüglich sind, erkannt werden kann.

Allgemeine Anmerkung.

Von Religionssecten.

In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sectenverschiedenheit geben, (denn sie ist einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich) wohl aber in dem, was den Kirchenglauben betrift, er mag nun blos auf die Bibel, oder auf Tradition gegründet seyn: so fern der Glaube an das, was blos Vehikel der Religion ist, für Artikel derselben gehalten wird.

Es wäre Herculische und dabei undankbare Arbeit, nur blos die Secten des Christenthums, wenn man unter ihm den messianischen Glauben versteht, alle aufzuzählen; denn da ist jenes blos eine Secte *) des

*) Es ist eine Sonderbarkeit des deutschen Sprachgebrauchs (oder Misbrauchs), daß sich die Anhänger unserer Religion Christen nennen; gleich als ob es mehr als einen Christus gebe, und jeder Gläubige ein Christus wäre. Sie müßten sich Christianer nennen. — Aber dieser Name würde so fort wie ein Sectenname angesehen werden, von Leuten, denen man (wie in Peregrinus Proteus geschieht) viel Uebels nachsagen kann: welches in Ansehung des Christen nicht Staat findet. — So verlangte ein Recensent in der Hallischen gel. Zeitung, daß der Name

letztern, so, daß es dem Judenthum in engerer Bedeutung (in dem letzten Zeitpunkt seiner ungetheilten Herrschaft über das Volk) entgegengesetzt wird, wo die Frage ist: „bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten?“ wofür es auch anfänglich die Römer nahmen. In dieser Bedeutung aber würde das Christenthum ein gewisser, auf Satzungen und Schrift gegründeter Volksglaube seyn, von dem man nicht wissen könnte, ob er gerade für alle Menschen gültig oder der letzte Offenbarungsglaube seyn dürfte, bei dem es forthin bleiben müßte, oder ob nicht künftig andere göttliche Statuten, die dem Zweck noch näher träten, zu erwarten wären.

Um also ein bestimmtes Schema der Eintheilung einer Glaubenslehre in Secten zu haben, können wir nicht von empirischen Datis, sondern wir müssen von Verschiedenheiten anfangen, die sich a priori durch die Vernunft denken lassen, um in der Stufenreihe der Unterschiede der Denkungsart in Glaubenssachen die Stufe auszumachen, in der die Verschiedenheit zuerst einen Sectenunterschied begründen würde.

In Glaubenssachen ist das Princip der Eintheilung, nach der angenommmenen Denkungsart, entweder Religion oder Superstition oder Heidenthum (die einander wie A und non A entgegen sind).

Jehovah durch Jahwah ausgesprochen werden sollte. Aber diese Veränderung würde eine bloße Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt, zu bezeichnen scheinen.

sind). Die Bekenner der ersteren werden gewöhnlich Gläubige, die des zweiten Ungläubige genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt: Heidenthum, der es nicht darin setzt; entweder, weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt (Ethnicismus brutus) oder weil er etwas Anderes, als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (Ethnicismus speciosus.)

Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, sind nun entweder blos statutarisch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moralisch, mithin mit dem Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, und a priori erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens. Der Inbegriff der ersteren Lehren macht den Kirchen-, der anderen aber den reinen Religionsglauben aus *).

Allgemeinheit für einen Kirchenglauben zu fordern (catholicismus hierarchicus) ist ein Widerspruch, weil unbedingte Allgemeinheit Nothwendigkeit voraus setzt, die nur da Statt findet, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht bloße Statute sind. Dagegen hat der reine Reli-

*) Diese Eintheilung, welche ich nicht für präcis, und dem gewöhnlichen Redegebrauch angemessen ausgebe, mag einstweilen hier gelten.

gionsglaube rechtmäßigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit (catholicismus rationalis). Die Secticerei im Glaubenssachen wird also bei dem letztern nie Statt finden, und wo sie angetroffen wird, da entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens: seine Statute (selbst göttliche Offenbarungen) für wesentliche Stücke der Religion zu halten, mithin den Empirism in Glaubenssachen dem Rationalism unterzuschieben, und so das blos Zufällige für an sich nothwendig auszugeben. Da nun in zufälligen Lehren es vielerlei einander widerstreitende, theils Satzungen, theils Auslegung von Satzungen, geben kann: so ist leicht einzusehen, daß der bloße Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu seyn, eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen seyn werde.

Um diese Läuterung, worin sie bestehe, bestimmt anzugeben, scheint mir der zum Gebrauch schicklichste Probierstein der Satz zu seyn: ein jeder Kirchenglaube so fern er blos statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewisse Beimischung von Heidenthum; denn dieses besteht darin, das Aeußerliche (Außerwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung kann gradweise so weit gehen, daß die ganze Religion darüber in einen bloßen Kirchenglauben, Gebräuche für Gesetze auszugeben, übergeht, und alsdann baares Heidenthum wird *), wider welchen Schimpfnamen es

*) Heidenthum (Paganismus) ist, der Worterklärung nach, der religiöse Aberglaube des Volks in

nichts verschlägt zu sagen, daß jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seyen; denn nicht jene statutarische Lehren und Kirchenpflichten selbst, sondern der unbedingte ihnen beigelegte Werth (nicht etwa blos Vehikel, sondern selbst Religionsstücke zu seyn, ob sie zwar keinen inneren moralischen Gehalt bei sich führen, also nicht die Materie der Offenbarung, sondern die Form ihrer Aufnahme in seine praktische Gesinnung) ist das, was auf eine solche Glaubensweise den Namen des Heidenthums mit Recht fallen läßt. Die kirchliche Autorität, nach einem solchen Glauben selig zu sprechen oder zu verdammen, würde das Pfaffenthum genannt werden, von welchem Ehrennamen sich so nennende Protestanten nicht auszuschließen sind, wenn sie das Wesentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Observanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts sagt, und welche zu bekennen und zu beobachten der schlechteste nichtswürdigste Mensch in eben demselben Grade tauglich ist als der beste, zu setzen bedacht sind: sie mögen auch einen noch so großen Nachtrab von Tugenden, als die aus der wundervollen Kraft der erste-

Wäldern (Heiden), d. i. einer Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist. Juden aber, Mohammedaner und Indier halten das für kein Gesetz, was nicht das ihrige ist, und benennen andere Völker, die nicht eben dieselbe kirchliche Observanzen haben, mit dem Titel der Verwerfung (Goi, Dschaur, u. s. w.) nämlich der Ungläubigen.

ren entsprängen (mithin ihre eigene Wurzel nicht haben) anhängen, als sie immer wollen.

Von dem Puncte also, wo der Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Autorität zu sprechen, ohne auf seine Rectification durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Sectirerei an; denn da dieser (als practischer Vernunftglaube) seinen Einfluß auf die menschliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewußtseyn der Freiheit verbunden ist, indessen daß der Kirchenglaube über die Gewissen Gewalt ausübt: so sucht ein jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen.

Diese Gewalt veranlaßt entweder bloße Absonderung von der Kirche (Separatism), d. i. Enthaltung von der öffentlichen Gemeinschaft mit ihr, oder öffentliche Spaltung der in Ansehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob sie zwar der Materie nach sich zu eben derselben bekennen (Schismatiker), oder Zusammentretung der Dissidenten in Ansehung gewisser Glaubenslehren in besondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht sanktionirte Gesellschaften (Sectirer), deren einige noch besondere, nicht fürs große Publikum gehörende, geheime Lehren aus eben demselben Schatz her holen (gleichsam Clubbisten der Frömmigkeit), endlich auch falsche Friedensstifter, die durch die Zusammenschmelzung verschiedener Glaubensarten allen genug zu thun meinen (Syncretisten); die dann noch schlimmer sind als Sectirer, weil Gleichgültigkeit

in Ansehung der Religion überhaupt zum Grunde liegt, und weil einmal doch ein Kirchenglaube im Volk seyn müsse, einer so gut wie der andere sey, wenn er sich nur durch die Regierung zu ihren Zwecken gut handhaben läßt; ein Grundsatz, der im Munde des Regenten, als eines solchen, zwar ganz richtig, auch sogar weise ist, im Urtheile des Unterthanen selbst aber, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, die äußerste Geringschätzung der Religion verrathen würde; indem, wie selbst das Vehikel der Religion beschaffen sey, was jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache ist.

In Ansehung der Sectirerei (welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bei den Protestanten geschehen ist) pflegt man zwar zu sagen: es ist gut, daß es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubensarten) in einem Staate giebt, und so fern ist dieses auch richtig, als es ein gutes Zeichen ist: nämlich daß Glaubensfreiheit dem Volke gelassen worden; aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Princip so beschaffen ist, daß es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Außerwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der größeren oder minderen Schick-

lichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nämlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensecten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck); daß die Zeit, unter Begünstigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube seyn muß, Gott sich durch etwas anders, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde. — Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung *) (zum Christenthum als einem messi-

*) Moses Mendelssohn wies dieses Ansinnen auf eine Art ab, die seiner Klugheit Ehre macht (durch eine argumentatio ad hominem). So lange (sagt er) als nicht Gott vom Berge Sinai eben so feierlich unser Gesetz aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben, d. i. bis zum Nimmertag, sind wir daran gebunden; womit er wahrscheinlicher Weise sagen wollte: Christen, schafft ihr erst das Judenthum aus Eurem eigenen Glauben weg: so werden wir auch das unsrige verlassen — daß er aber seinen eignen Glaubensgenossen durch diese harte Forderung die Hoffnung zur mindesten Erleichterung der sie drücken-

tarischen Glauben) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen, und das Kleid des nunmehro zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden, alten Cultus abwerfen. Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemessensten wäre, bedürfen: so kann man den Gedanken eines sehr guten Kopfs dieser Nation, Bendavid's, die Religion Jesu (vermuthlich mit ihrem Vehikel dem Evangelium) öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag halten, dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit andern in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes, und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanctionirt werden könnte, bemerklich machen; wobei freilich ihr die Schriftauslegung (der Thora und des Evangeliums) frei gelassen werden müßte, um die Art wie Jesus, als Jude zu Juden, von der Art wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete, zu unterscheiden. — Die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion, mit Ver-

den Lasten abschnitt, ob er zwar wahrscheinlich die wenigsten derselben für wesentlich seinem Glauben angehörig hielt, ob das seinem guten Willen Ehre mache, mögen diese selbst entscheiden.

lassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als messianischen Glauben) noch zurück behalten bleiben müssen: welcher Sectenunterschied endlich doch auch verschwinden muß, und so das, was man als den Beschluß des großen Drama des Religionswechsels auf Erden nennt, (die Wiederbringung aller Dinge) wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Heerde Statt findet.

* * *

Wenn aber gefragt wird: nicht blos was Christenthum sey, sondern wie es der Lehrer desselben anzufangen habe, damit ein solches in den Herzen der Menschen wirklich angetroffen werde (welches mit der Aufgabe einerlei ist; was ist zu thun, damit der Religionsglaube bessere Menschen mache?) so ist der Zweck zwar einerlei, und kann keinen Sectenunterschied veranlassen, aber die Wahl des Mittels zu demselben kann diesen doch herbei führen, weil zu einer und derselben Wirkung sich mehr wie eine Ursache denken läßt, und sofern also Verschiedenheit und Streit der Meinungen, ob das eine oder das andere demselben angemessen und göttlich sey, mithin eine Trennung in Principien bewirken kann, die selbst das Wesentliche (in subjectiver Bedeutung) der Religion überhaupt angehen.

Da die Mittel zu diesem Zwecke nicht empirisch seyn können, — weil diese allenfalls wohl auf die That, aber nicht auf die Gesinnung hinwirken — so muß für

den, der alles Uebersinnliche zugleich für übernatürlich hält, die obige Aufgabe sich in die Frage verwandeln: wie ist die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch jemand ein anderer, neuer Mensch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluß möglich; und was hat der Mensch zu thun, um diesen herbei zu ziehen? Ich behaupte, daß, ohne die Geschichte zu Rathe zu ziehen, (als welche zwar Meinungen, aber nicht die Nothwendigkeit derselben vorstellig machen kann) man a priori einen unausbleiblichen Sectenunterschied, den blos diese Aufgabe bei denen bewirkt, welchen es eine Kleinigkeit ist, zu einer natürlichen Wirkung übernatürliche Ursachen herbei zu rufen, vorher sagen kann, ja daß diese Spaltung auch die einzige sey, welche zur Benennung zweier verschiedener Religionssecten berechtigt; denn die anderen, welche man fälschlich so benennt, sind nur Kirchensecten, und gehen das Innere der Religion nicht an. — Ein jedes Problem aber besteht erstlich aus der Quästion der Aufgabe, zweitens der Auflösung, und drittens dem Beweis, daß das Verlangte durch die letztere geleistet werde. Also:

1) Die Aufgabe (die der wackere Spener mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief) ist: der Religionsvortrag muß zum Zweck haben, aus uns andere, nicht blos bessere Menschen, (gleich als ob wir so schon gute, aber nur dem Grade nach vernachlässigte wären) zu machen. Dieser Satz ward den Orthodoxisten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg ge-

worfen, welche in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und den von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen (dem Beten, dem Kirchengehen, und den Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art setzten, Gott wohlgefällig zu werden. — Die Aufgabe ist also ganz in der Vernunft gegründet.

2) Die Auflösung aber ist völlig mystisch ausgefallen: so wie man es vom Supernaturalism in Principien der Religion erwarten konnte, der, weil der Mensch von Natur in Sünden todt sey, keine Besserung aus eigenen Kräften hoffen lasse, selbst nicht aus der ursprünglichen unverfälschbaren moralischen Anlage in seiner Natur, die, ob sie gleich übersinnlich ist, dennoch Fleisch genannt wird, darum weil ihre Wirkung nicht zugleich übernatürlich ist, als in welchem Falle die unmittelbare Ursache derselben allein der Geist (Gottes) seyn würde. — Die mystische Auflösung jener Aufgabe theilt nun die Gläubigen in zwei Secten des Gefühls übernatürlicher Einflüsse: die eine, wo das Gefühl als von herzzermalmender (zerknirschender), die andere, wo es von herzzerschmelzender (in die selige Gemeinschaft mit Gott sich auflösender) Art seyn müsse, so, daß die Auflösung des Problems (aus bösen Menschen gute zu machen) von zwei entgegengesetzten Standpunkten ausgeht („wo das Wollen zwar gut ist, aber das Vollbringen mangelt"). In der einen Secte kommt es nämlich nur

darauf an, um von der Herrschaft des Bösen in sich los zu kommen, worauf dann das gute Princip sich von selbst einfinden würde: in der Andern das gute Princip in seine Gesinnung aufzunehmen, worauf vermittelst eines übernatürlichen Einflusses das Böse für sich keinen Platz mehr finde, und das Gute allein herrschend seyn würde.

Die Idee von einer moralischen, aber nur durch übernatürlichen Einfluß möglichen, Metamorphose des Menschen mag wohl schon längst in den Köpfen der Gläubigen rumort haben: sie ist aber in neueren Zeiten allererst recht zur Sprache gekommen, und hat den Spener-Frankischen und den Mährisch-Zinzendorfschen Sectenunterschied (den Pietism und Moravianism) in der Bekehrungslehre hervorgebracht.

Nach der ersteren Hypothese geschieht die Scheidung des Guten vom Bösen (womit die menschliche Natur amalgamirt ist) durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Buße, als einem nahe an Verzweiflung gränzenden, aber doch auch nur durch den Einfluß eines himmlischen Geistes in seinem nöthigen Grade erreichbaren Gram (moeror animi) um welchen der Mensch selbst bitten müsse, indem er sich selbst darüber grämt, daß er sich nicht genug grämen (mithin das Leidseyn ihm doch nicht so ganz von Herzen gehen) kann. Diese „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt nun, wie der sel. Haman sagt, den Weg zur Vergötterung."

Nämlich, nachdem diese Glut der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geschehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergebornen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. — Diese radicale Veränderung fängt also mit einem Wunder an, und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch-guten Lebenswandel. Weil man aber, selbst beim höchsten Fluge einer mystisch-gestimmten Einbildungskraft, den Menschen doch nicht von allem Selbstthun lossprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maschine zu machen, so ist das anhaltende inbrünstige Gebet das, was ihm noch zu thun obliegt (wofern man es überhaupt für ein Thun will gelten lassen) und wovon er sich jene übernatürliche Wirkung allein versprechen kann; wobei doch auch der Scrupel eintritt: daß, da das Gebet, wie es heißt, nur sofern erhörlich ist, als es im Glauben geschieht, dieser selbst aber eine Gnadenwirkung ist, d. i. etwas, wozu der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit seinen Gnadenmitteln im Cirkel geführt wird, und am Ende eigentlich nicht weiß, wie er das Ding angreifen solle.

Nach der zweiten Secte Meinung, geschieht der erste Schritt, den der sich seiner sündigen Beschaffenheit bewußt werdende Mensch zum Besseren thut, ganz natürlich, durch die Vernunft, die, indem sie ihm im moralischen Gesetz den Spiegel vorhält, worin

er seine Verwerflichkeit erblickt, die moralische Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entschliessung zu bringen, es fortmehro zu seiner Maxime zu machen: Aber die Ausführung dieses Vorsatzes ist ein Wunder. Er wendet sich nämlich von der Fahne des böses Geistes ab, und begiebt sich unter die des Guten, welches eine leichte Sache ist. Aber nun bei dieser zu beharren, nicht wieder ins Böse zurück zu fallen, vielmehr im Guten immer mehr fortzuschreiten, das ist die Sache, wozu er natürlicher Weise unvermögend sey, vielmehr nichts Geringeres als Gefühl einer übernatürlichen Gemeinschaft, und sogar das Bewustseyn eines continuirlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste, erfordert werde; wobei es zwischen ihm und dem letzteren zwar auf einer Seite nicht an Verweisen, auf der andern nicht an Abbitten, fehlen kann; doch ohne daß eine Entzweiung oder Rückfall aus der Gnade) zu besorgen ist: wenn er nur darauf Bedacht nimmt, diesen Umgang, der selbst ein continuirliches Gebet ist, ununterbrochen zu cultiviren.

Hier ist nun eine zwiefache mystische Gefühlstheorie zum Schlüssel der Aufgabe: ein neuer Mensch zu werden, vorgelegt; wo es nicht um das Objekt und den Zweck aller Religion (den Gott gefälligen Lebenswandel, denn darüber stimmen beide Theile überein), sondern um die subjektiven Bedingungen zu thun ist, unter denen wir allein Kraft dazu bekommen, jene Theorie in uns zur Ausführung zu bringen; wobei dann von Tugend (die ein leerer Name sey) nicht die

Rede seyn kann, sondern nur von der Gnade, weil beide Partheyen darüber einig sind, daß es hiemit nicht natürlich zugehen könne, sich aber wieder darin von einander trennen, daß der eine Theil den fürchterlichen Kampf mit dem bösen Geiste, um von dessen Gewalt los zu kommen, bestehen muß, der andere aber dieses gar nicht nöthig, ja als Werkheiligkeit verwerflich findet, sondern geradezu mit dem guten Geiste Allianz schließt, weil die vorige mit dem Bösen (als pactum turpe) gar keinen Einspruch dagegen verursachen kann; da dann die Wiedergeburt, als einmal für allemal vorgehende übernatürliche und radicale Revolution im Seelenzustande auch wohl äußerlich einen Sectenunterschied aus so sehr gegen einander abstechenden Gefühlen beider Partheyen, kennbar machen dürfte *).

*) Welche Nationalphysionomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches (wenn dergleichen möglich wäre) in einer dieser Secten erzogen wäre, haben? Denn, daß eine solche sich zeigen würde, ist wohl nicht zu zweifeln: weil oft wiederholte, vornämlich widernatürliche, Eindrücke aufs Gemüth sich in Gebehrdung und Ton der Sprache äußeren, und Mienen endlich stehende Gesichtszüge werden. Beate, oder wie sie Hr. Nicolai nennt, gebenedeyete Gesichter würden es von anderen gesitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu ihrem Vortheil) unterscheiden; denn es ist Zeichnung der Frömmigkeit in Carricatur. Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit ist es, was den Namen der Pietisten zum Sectennamen gemacht hat, (mit dem immer eine gewisse Verachtung verbunden ist), sondern die phantastische, und, bei allem Schein der Demuth, stolze Anmaßung sich als übernatürlich-begünstigte Kinder des

3) Der Beweis: daß wenn, was Nr. 2. verlangt worden, geschehen, die Aufgabe Nr. 1. dadurch aufgelöset seyn werde. — Dieser Beweis ist unmöglich. Denn der Mensch müßte beweisen, daß in ihm eine übernatürliche Erfahrung, die an sich selbst ein Widerspruch ist, vorgegangen sey. Es könnte allenfalls eingeräumt werden, daß der Mensch in sich eine Erfahrung (z. B. von neuen und besseren Willensbestimmungen) gemacht hätte, von einer Veränderung, die er sich nicht anders als durch ein Wunder zu erklären weiß, also von etwas Uebernatürlichen. Aber eine Erfahrung, von der er sich so gar nicht einmal, daß sie in der That Erfahrung sey, überführen kann, weil sie (als übernatürlich) auf keine Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt, und dadurch bewährt werden kann, ist eine Ausdeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man aus ihnen machen soll, ob sie als zum Erkenntniß gehörig einen wirklichen Gegenstand haben, oder bloße Träumereien seyn mögen. Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser blos in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaßung. — Also ist hier eine Aufgabe sammt ihrer Auflösung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.

Himmels auszuzeichnen, wenn gleich ihr Wandel, so viel man sehen kann, vor dem der von ihnen so benannten Weltkinder, in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt.

Es kommt nun noch darauf an, nachzusuchen, ob die Bibel nicht noch ein anderes Princip der Auflösung jenes Spenerischen Problems, als die zwei angeführten sectenmäßigen enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundsatzes der bloßen Orthodoxie ersetzen könne. In der That ist nicht allein in die Augen fallend, daß ein solches in der Bibel anzutreffen sey, sondern auch überzeugend gewiß, daß nur durch dasselbe, und das in diesem Princip enthaltene Christenthum dieses Buch seinen so weit ausgebreiteten Wirkungskreis und dauernden Einfluß auf die Welt hat erwerben können, eine Wirkung, die keine Offenbarungslehren, (als solche), kein Glaube an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner, je hervorgebracht hätte, weil sie nicht aus der Seele des Menschen selbst geschöpft gewesen wäre, und ihm also immer hätte fremd bleiben müssen.

Es ist nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefaßt haben, und dieses ist zugleich dasjenige, was die Menschheit in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am Menschen, als Gegenstande der Erfahrung, nicht vermuthen sollte. Daß wir den moralischen Gesetzen unterworfene und zu deren Beobachtung selbst mit Aufopferung aller ihnen widerstreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unsere Vernunft bestimmte Wesen sind, darüber wundert man sich nicht, weil es objectiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Object der reinen Vernunft liegt, jenen Gesetzen zu gehor-

chen:

chen: ohne daß es dem gemeinen und gesunden Verstande nur einmal einfällt, zu fragen, woher uns jene Gesetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Ursprung wissen, die Befolgung derselben aufzuschieben, oder wohl gar seine Wahrheit zu bezweifeln. — Aber daß wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so große Opfer zu bringen, daß wir das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es sollen, diese Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerstreit kommt) nichts ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen Alles ist, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns, ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt: so daß diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Uebersinnliche in uns, weil es doch practisch ist, für übernatürlich, d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht, und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluß von einem andern und höheren Geiste halten; worin sie aber sehr fehlen: weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere That seyn, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unsrige seyn würde. Die Benutzung der Idee dieses uns unbegreiflicher Weise beiwohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derselben, von der frühesten Jugend an

und fernerhin im öffentlichen Vortrage, enthält nun die ächte Auflösung jenes Problems (vom neuen Menschen), und selbst die Bibel scheint nichts anders vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hinzuweisen, die, statt der Vernunft, diese Revolution bewirken sollten: sondern auf den Geist Christi, um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel erwies, zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen. Und so ist, zwischen dem seelenlosen Orthodoxism und dem vernunfttödtenden Mysticism, die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende, und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Criticism der practischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

* * *

Das aber, worauf es in dieser Anmerkung eigentlich ankommt, ist die Beantwortung der Frage: ob die Regierung wohl einer Secte des Gefühlglaubens die Sanction einer Kirche könne angedeien lassen: oder ob sie eine solche zwar dulden und schützen, mit jenem Prärogativ aber nicht beehren könne, ohne ihrer eigenen Absicht zuwider zu handeln?

Wenn man annehmen darf (wie man es denn mit Grunde thun kann), daß es der Regierung Sache gar

nicht sey, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen, und ihnen den Weg dazu anzuweisen, (denn das muß sie wohl diesen selbst überlassen, wie denn auch der Regent selbst seine eigene Religion gewöhnlicher Weise vom Volk und dessen Lehren her hat): so kann ihre Absicht nur seyn, auch durch dieses Mittel (den Kirchenglauben) lenksame und moralisch-gute Unterthanen zu haben.

Zu dem Ende wird sie erstlich keinen Naturalism (Kirchenglauben ohne Bibel) sanctioniren, weil es bei dem gar keine, dem Einfluß der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Voraussetzung widerspricht. — Die biblische Orthodoxie würde also das seyn, woran sie die öffentlichen Volkslehrer bände, in Ansehung deren diese wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten stehen würden, die es angeht, weil sonst ein Pfaffenthum, d. i. eine Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens entstehen würde, das Volk nach ihren Absichten zu beherrschen. Aber den Orthodoxism, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion würde sie durch ihre Autorität nicht bestätigen; weil diese die natürliche Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht, da sie vielmehr die Hauptstütze ist, worauf die Regierung muß rechnen können, wenn sie in ihr Volk Vertrauen setzen soll *). Endlich kann sie

*) Was den Staat in Religionsdingen allein interessiren darf, ist: wozu die Lehrer derselben anzuhalten sind, damit er nützliche Bürger, gute Soldaten, und

am wenigsten den Mysticism als Meinung des Volks, übernatürlicher Inspiration selbst theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben, weil er gar nichts öffentliches ist, und sich also dem Einfluß der Regierung gänzlich entzieht.

überhaupt getreue Unterthanen habe. Wenn er nun dazu die Einschärfung der Rechtgläubigkeit in statutarischen Glaubenslehren, und eben solcher Gnadenmittel wählt, so kann er hiebei sehr übel fahren. Denn da das Annehmen dieser Statute eine leichte, und dem schlechtdenkendsten Menschen weit leichtere Sache ist, als dem Guten, dagegen die moralische Besserung der Gesinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der ersteren hauptsächlich seine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden ist, so darf er sich eben kein groß Bedenken machen, seine Pflicht (doch behutsam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit (nur daß er sich nicht verspäten muß), durch seinen rechten Glauben an alle Geheimnisse und instündige Benutzung der Gnadenmittel, zu entgehen: dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet seyn würde, das Urtheil seines Gewissens ganz anders lauten würde: nämlich daß, so viel er von dem Bösen, was er that, nicht ersetzen kann, dafür müsse er einem künftigen Richter antworten, und dieses Schicksal abzuwenden, vermöge kein kirchliches Mittel, kein durch Angst herausgedrängter Glaube, noch ein solches Gebet (desine fata deûm flecti sperare precando.) — Bei welchem Glauben ist nun der Staat sicherer?

Friedensabschluß
und
Beilegung des Streits der Fakultäten.

In Streitigkeiten, welche blos die reine, aber practische Vernunft angehen, hat die philosophische Facultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu thun, und, was das Formale betrifft, den Prozeß zu instruiren; was aber das Materiale anlangt, so ist die theologische im Besitz den Lehnstuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil sie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einsicht Anspruch machen kann, als die übrigen, sondern weil es die wichtigste menschliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der obersten Facultät (doch nur als prima inter pares). — Sie spricht aber nicht nach Gesetzen der reinen und a priori erkennbaren Vernunftreligion (denn da würde sie sich erniedrigen, und auf die philosophische Bank herabsetzen), sondern nach statutarischen, in einem Buche, vorzugsweise Bibel genannt, enthaltenen Glaubensvorschriften, d. i., in einem Codex der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geschlossenen alten und neuen Bundes der Menschen mit Gott, dessen Authenticität, als eines Geschichtsglaubens (nicht eben des moralischen; denn der würde auch

aus der Philosophie gezogen werden können), doch mehr von der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen thun mag, als von mit critischer Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgestellten Beweisen erwartet werden darf, dessen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Layen, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen wird *).

Der biblische Glaube ist ein Messianischer Geschichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit

*) Im römisch-catholischen System des Kirchenglaubens ist, diesen Punkt, (das Bibellesen) betreffend, mehr Consequenz als im protestantischen. — Der reformirte Prediger, La Coste, sagt zu seinen Glaubensgenossen: „schöpft das göttliche Wort aus der Quelle (der Bibel) selbst, wo ihr es dann lauter und unverfälscht einnehmen könnt; aber ihr müßt ja nichts anders in der Bibel finden, als was wir darin finden. — Nun, lieben Freunde, sagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnöthiger Weise darin selbst suchen, und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinten, von euch für unrichtige Auslegung derselben erklärt werde." — Auch spricht die catholische Kirche in dem Satze: „Außer der Kirche (der catholischen) ist kein Heil," consequenter als die protestantische, wenn diese sagt: daß man auch als Catholik selig werden könne. Denn wenn das ist (sagt Bossuet), so wählt man ja am sichersten, sich zur ersteren zu schlagen. Denn noch seliger als selig kann doch kein Mensch zu werden verlangen.

Abraham zum Grunde liegt, und besteht aus einem mosaisch = messianischen, und einem evangelisch = messianischen Kirchenglauben, der den Ursprung und die Schicksale des Volks Gottes so vollständig erzählt, daß er von dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das oberste ist, und wobei kein Mensch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Genesis) anhebend, sie bis zum Ende aller Dinge (in der Apocalypsis) verfolgt, — welches freilich von keinem Andern, als einem göttlich = inspirirten Verfasser erwartet werden darf; — wobei sich doch eine bedenkliche Zahlen Cabala, in Ansehung der wichtigsten Epochen der heiligen Chronologie darbietet, welche den Glauben an die Authenticität dieser biblischen Geschichtserzählung etwas schwächen dürfte *).

*) 70 apocalyptische Monate (deren es in diesem Cyclus 4 giebt), jeden zu $29\frac{1}{2}$ Jahren, geben 2065 Jahr. Davon jedes 49ste Jahr, als das große Ruhejahr, (deren in diesem Zeitlaufe 42 sind) abgezogen: bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Canaan, das ihm Gott geschenkt hatte, nach Egypten gieng. — Von da an bis zur Einnahme jenes Landes durch die Kinder Israel, 70 apocalyptische Wochen (= 490 Jahr) — und so 4mal solcher Jahrwochen zusammengezählt (= 1960) und mit 2023 addiert, geben, nach P. Petau Rechnung, das Jahr der Geburt Christi (= 3983) so genau, daß auch nicht ein Jahr daran fehlt. — Siebzig Jahr hernach die Zerstörung Jerusalems (auch eine mystische Epoche.) — — Aber Bengel in ordine temporum pag. 9. it. p. 218. seqq. bringt

Ein Gesetzbuch des nicht aus der menschlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moralisch-

3939, als die Zahl der Geburt Christi, heraus? Aber das ändert nichts an der Heiligkeit des Numerus septenarius. Denn die Zahl der Jahre vom Rufe Gottes an Abraham, bis zur Geburt Christi, ist 1960, welches 4 apocalyptische Perioden austrägt, jeden zu 490, oder auch 40 apoc Perioden, jeden zu 7mal 7 = 49 Jahr. Zieht man nun von jedem neun und vierzigsten das große Ruhejahr und von jedem größten Ruhejahr, welches das 490ste ist, eines ab (zusammen 44), so bleibt gerade 3939 — Also sind die Jahrzahlen 3983 und 3939, als das verschieden angegebene Jahr der Geburt Christi, nur darin unterschieden: daß die leztere entspringt, wenn in der Zeit der ersteren das, was zur Zeit der 4 großen Epochen gehört, um die Zahl der Ruhejahre vermindert wird. Nach Bengeln würde die Tafel der heil Geschichte so aussehen:

2023: Verheissung an Abraham, das Land Canaan zu besitzen:
2502: Besitzerlangung desselben:
2981: Einweihung des ersten Tempels:
3460: Gegebener Befehl zur Erbauung des zweyten Tempels:
3939: Geburt Christi.

Auch das Jahr der Sündfluth läßt sich so a priori ausrechnen. Nämlich 4 Epochen zu 490 (= 70 mal 7) Jahr machen 1960. Davon jedes 7te (= 280) abgezogen, bleiben 1680. Von diesen 1680 jedes darin enthaltene 70ste Jahr abgezogen (= 24), bleiben 1656, als das Jahr der Sündfluth — Auch von dieser bis zum R. G. an Abraham, sind 366 volle Jahre, davon eines ein Schaltjahr ist.

practischen Vernunft, dem Endzwecke nach vollkommen einstimmigen statutarischen (mithin aus einer Offenbahrung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel, würde nun das kräftigste Organ der Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl seyn, wenn sie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authenticität documentirt werden könnte. — Diesem Umstande aber stehen viele Schwierigkeiten entgegen.

Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sey, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden, und ihn woran kennen solle. — Daß es aber nicht Gott seyn könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn, wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch, und die ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie doch für Täuschung halten *).

Was soll man nun hiezu sagen? Haben die heiligen Zahlen etwa den Weltlauf bestimmt? Frank's Cyclus iobilaeus drebt sich ebenfalls um diesen Mittelpunkt der mystischen Chronologie herum.

*) Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham, auf göttlichen Befehl, durch Abschlachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes — (das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu)

Die Beglaubigung der Bibel nun, als eines in Lehre und Beyspiel zur Norm dienenden evangelisch-messianischen Glaubens, kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfasser, (denn der war immer ein dem möglichen Irrthum ausgesetzter Mensch), sondern muß aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks, von Lehrern aus diesem Volk selbst, als Idioten (im Wissenschaftlichen), an sich; mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft, betrachtet werden, die eben durch diese Einfalt, auf die Herzen desselben den ausgebreitetsten und kräftigsten Einfluß haben mußte. — Die Bibel war das Vehikel derselben, vermittelst gewisser statutarischer Vorschriften, welche der Ausübung der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft eine Form der Regierung gab, und die Authenticität dieses Gesetzbuchs, als eines göttlichen (des Inbegriffs aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote) beglaubigt also und documentirt sich selbst, was den Geist desselben (das Moralische) betrifft; was aber den Buchstaben (das statutarische) desselben anlangt, so bedürfen die Satzungen in diesem Buche keiner Beglaubigung, weil sie nicht zum Wesentlichen

— bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: „daß ich meinen guten Sohn nicht tödten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott seyst, davon bin ich nicht gewiß, und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallete."

(principale); sondern nur zum Beigesellteten (accessorium) desselben gehören — — Den Ursprung aber dieses Buchs auf Inspiration seiner Verfasser (deus ex machina) zu gründen, um auch die unwesentlichen Statute desselben zu heiligen, muß eher das Zutrauen zu seinem moralischen Werth schwächen, als es stärken.

Die Beurkundung einer solchen Schrift, als einer göttlichen, kann von keiner Geschichtserzählung, sondern nur von der erprobten Kraft derselben, Religion in menschlichen Herzen zu gründen, und wenn sie durch mancherlei (alte oder neue) Satzungen verunartet wäre, sie durch ihre Einfalt selbst wieder in ihre Reinigkeit herzustellen, abgeleitet werden, welches Werk darum nicht aufhört, Wirkung der Natur und Erfolg der fortschreitenden moralischen Cultur in dem allgemeinen Gange der Vorsehung zu seyn, und als eine solche erklärt zu werden bedarf, damit die Existenz dieses Buchs nicht ungläubisch dem bloßen Zufall, oder abergläubisch einem Wunder zugeschrieben werde, und die Vernunft in beiden Fällen auf den Strand gerathe.

Der Schluß hieraus ist nun dieser:

Die Bibel enthält in sich selbst einen, in praktischer Absicht hinreichenden, Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit, durch den Einfluß, den sie, als Text einer systematischen Glaubenslehre, von jeher, sowohl in catechetischem als homiletischem Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ, nicht allein der allgemeinen und inneren Ver-

nunftreligion, sondern auch als Vermächtniß (neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre, aufzubehalten: es mag ihr auch in theoretischer Rücksicht für Gelehrte, die ihren Ursprung theoretisch und historisch nachsuchen, und für die kritische Behandlung ihrer Geschichte an Beweisthümern viel oder wenig abgehen. — Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Accommodationen und Conjecturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: daß die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt, und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene.

Die Keckheit der Kraftgenie's, welche diesem Leitbande des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu seyn wähnen, sie mögen nun, als Theophilanthropen, in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen, oder, als Mystiker, bei der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachsicht bedauren machen, jenes große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachläßigt, und leichtsinnigen Händen überlassen zu haben. — Auch ist nicht zu erwarten, daß, wenn die Bibel, die wir haben, außer Credit kommen sollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche

Wunder machen sich nicht zum zweitenmale in dersel- ben Sache: weil das Fehlschlagen des vorigen, in Ab- sicht auf die Dauer, dem Folgenden allen Glauben be- nimmt; — wiewohl doch auch andererseits auf das Geschrei der Allarmisten (das Reich ist in Gefahr) nicht zu achten ist, wenn in gewissen Statuten der Bi- bel, welche mehr die Förmlichkeiten, als den inneren Glaubensgehalt der Schrift betreffen, selbst an den Verfassern derselben einiges gerügt werden sollte: weil das Verbot der Prüfung einer Lehre der Glaubensfrei- heit zuwider ist. — Daß aber ein Geschichtsglaube Pflicht sey, und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube *).

*) Aberglaube ist der Hang in das, was als nicht natürlicher Weise zugehend vermeint wird, ein größeres Vertrauen zu setzen, als was sich nach Naturgesetzen erklären läßt — es sey im Physischen oder Moralischen. — Man kann also die Frage aufwerfen: ob der Bibel- glaube (als empirischer), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Leh- rer zum Leitfaden dienen solle: Mit anderen Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht, oder steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? — Der erstere Satz ist augenscheinlich inconsequent; weil das göttliche Ansehen des Buchs hier vorausgesetzt werden muß, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu bewei- sen. Also kann nur der zweite Satz Statt finden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist (Super- naturalium non datur scientia). — — Hievon ein Beispiel. — Die Jünger des mosaisch- messianischen Glaubens, sahen ihre Hoffnung aus dem Bunde Gottes mit Abraham nach Jesu Tode ganz sinken (wir hofften, er würde Israel erlösen); denn nur den Kindern Abra-

Von der biblischen Auslegungskunst (hermeneutica sacra), da sie nicht den Laien überlassen werden kann (denn sie betrifft ein wissenschaftliches System), darf nun, lediglich, in Ansehung dessen, was in der Religion statutarisch ist, verlangt werden: daß der Ausleger sich erkläre, ob sein Ausspruch als authentisch, oder als doctrinal verstanden werden solle. — Im ersteren Falle muß die Auslegung dem Sinne des Verfassers buchstäblich (philologisch) angemessen

hams war in ihrer Bibel das Heil verheissen. Nun trug es sich zu, daß, da am Pfingstfeste die Jünger versammelt waren, einer derselben auf den glücklichen, der subtilen jüdischen Auslegungskunst angemessenen Einfall gerieth, daß auch die Heyden (Griechen und Römer) als in diesen Bund aufgenommen betrachtet werden könnten: wenn sie an das Opfer, welches Abraham Gotte mit seinem einzigen Sohne bringen wollte, (als dem Sinnbilde des einigen Opfers des Weltheilandes) glaubeten; denn da wären sie Kinder Abrahams im Glauben (zuerst unter, dann aber auch ohne die Beschneidung). — Es ist kein Wunder, daß diese Entdeckung, die in einer großen Volksversammlung eine so unermeßliche Aussicht eröffnete, mit dem größten Jubel, und als ob sie unmittelbare Wirkung des heil. Geistes gewesen wäre, aufgenommen und für ein Wunder gehalten wurde, und als ein solches in biblische (Apostel-) Geschichte kam, bei der es aber gar nicht zur Religion gehört, sie als Faktum zu glauben, und diesen Glauben der natürlichen Menschenvernunft aufzudringen. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorsam in Ansehung eines solchen Kirchenglaubens, als zur Seligkeit erforderlich, ist also Aberglaube.

seyn; im zweiten aber hat der Schriftsteller die Freiheit, der Schriftstelle (philosophisch) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch-practischer Absicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen blossen Geschichtssatz ist todt an ihm selber. — Nun mag wohl die erstere für den Schriftgelehrten, und indirect auch für das Volk in gewisser pragmatischen Absicht wichtig genug seyn, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moralisch bessere Menschen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, sondern wohl gar verhindert werden. — Denn die heiligen Schriftsteller können als Menschen auch geirret haben (wenn man nicht ein durch die Bibel beständig fortlaufendes Wunder annimmt), wie z. B. der h. Paul mit seiner Gnadenwahl, welche er aus der Mosaisch-Messianischen Schriftlehre in die Evangelische treuherzig überträgt, ob er zwar über die Unbegreiflichkeit der Verwerfung gewisser Menschen, ehe sie noch gebohren waren, sich in großer Verlegenheit befindet, und so, wenn man die Hermenevtik der Schriftgelehrten als continuirlich dem Ausleger zu Theil gewordene Offenbarung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beständig Abbruch thun muß. — Also ist nur die doctrinale Auslegung, welche nicht (empirisch), zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (a priori) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung

des Volks in der wahren inneren und allgemeinen Religion, die von dem partikulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben — unterschieden ist; wobei dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zugeht, da hingegen das Volk mit einem Geschichtsglauben, den keiner desselben sich zu beweisen vermag, Statt des moralischen (allein seligmachenden), den ein jeder faßt, in seiner Absicht (die es haben muß) getäuscht, seinen Lehrer anklagen kann.

In Absicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden ist, ist nun die doctrinale Auslegung derselben, welche sich auf sein (des Volks) moralisches Interesse — der Erbauung, sittlichen Besserung und so der Seligwerdung — bezieht, zugleich die authentische: d. i., so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen. Denn es ist hier nicht von einer bürgerlichen, das Volk unter Disciplin haltenden (politischen), sondern einer auf das Innere der moralischen Gesinnung abzweckenden (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist.

* * *

Und so haben die Theologen der Fakultät die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugniß, den Bibelglau-

helglauben aufrecht zu erhalten: doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Critik der Vernunft zu unterwerfen, welche, im Falle einer Dictatur (des Religionsedikts) die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens verwahren: Provideant consules ne quid Respublica detrimenti capiat.

Anhang biblisch-historischer Fragen,

über die praktische Benutzung und muthmaßliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs.

Daß es bei allem Wechsel der Meinungen, noch lange Zeit im Ansehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Interesse, in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiemit in enger Verbindung steht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen, oder auch es, chiliastisch, in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu lassen, das übersteigt unser ganzes Vermögen der Wahrsagung. — Was würde also geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses große Mittel der Volksleitung einmal entbehren müßte?

Wer ist der Redacteur der biblischen Bücher (alten und neuen Testaments) und zu welcher Zeit ist der Canon zu Stande gekommen?

Werden philologisch-antiquarische Kenntnisse immer zur Erhaltung der einmal angenommenen Glaubensnorm nöthig seyn, oder wird die Vernunft den Gebrauch derselben zur Religion dereinst von selbst und mit allgemeiner Einstimmung anzuordnen im Stande seyn?

Hat man hinreichende Documente der Authenticität der Bibel nach den sogenannten 70 Dolmetschern, und von welcher Zeit kann man sie mit Sicherheit datiren? u. s. w.

Die praktische, vornämlich öffentliche, Benutzung dieses Buchs in Predigten, ist ohne Zweifel diejenige, welche zur Besserung der Menschen und Belebung ihrer moralischen Triebfedern (zur Erbauung) beiträgt. Alle andere Absicht muß ihr nachstehen, wenn sie hiemit in Collision kommt. — Man muß sich daher wundern: daß diese Maxime noch hat bezweifelt werden können, und eine paraphrastische Behandlung eines Texts der paränetischen, wenn gleich nicht vorgezogen, doch durch die erstere wenigstens hat in Schatten gestellt werden sollen. — Nicht die Schriftgelahrtheit, und was man vermittelst ihrer aus der Bibel, durch philologische Kenntnisse, die oft nur verunglückte Conjecturen sind, herauszieht, sondern was man mit moralischer Denkungsart (also nach dem Geiste Gottes) in sie hineinträgt, und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilsame Wirkung seyn können, das muß diesem Vortrage ans Volk die Leitung geben: nämlich den Text

nur, (wenigstens hauptsächlich) als Veranlassung zu allem Sittenbessernden, was sich dabei denken läßt, zu behandeln, ohne was die heil. Schriftsteller dabei selbst im Sinne gehabt haben möchten, nachforschen zu dürfen. — Eine auf Erbauung, als Endzweck, gerichtete Predigt, (wie denn das eine jede seyn soll) muß die Belehrung aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen moralischen Anlage, selbst des unbelehrtesten Menschen, entwickeln; wenn die dadurch zu bewirkende Gesinnung lauter seyn soll. Die damit verbundenen Zeugnisse der Schrift, sollen auch nicht die Wahrheit dieser Lehren bestätigende historische Beweisgründe seyn (denn deren bedarf die sittlich-thätige Vernunft hiebei nicht: und das empirische Erkenntniß vermag es auch nicht), sondern blos Beispiele der Anwendung der praktischen Vernunftprincipien auf Fakta der h. Geschichte, um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen; welches aber auch ein sehr schätzbarer Vortheil für Volk und Staat auf der ganzen Erde ist.

Anhang.

Von einer reinen Mystik in der Religion *).

Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernet, daß Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder sonst etwas ähnliches sey; sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns; — sie soll den Menschen nach allen seinen Bestandtheilen darstellen, wie er ist und seyn soll, d. h., sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältniß. Hier wies nun die alte Philosophie

*) In einem seiner Dissertation: De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auctore Carol. Arnold. *Willmans*, Bielefelda-Guestphalo, Halis Saxonum 1797. beigefügten Briefe, welchen ich, mit seiner Erlaubniß, und mit Weglassung der Einleitungs- und Schlußhöflichkeitsstellen, hiemit liefere, und welcher diesen, jetzt der Arzneiwissenschaft sich widmenden jungen Mann, als einen solchen bezeichnet, von dem sich auch in anderen Fächern der Wissenschaft viel erwarten läßt. Wobei ich gleichwohl jene Aehnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seinigen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin.

dem Menschen einen ganz unrichtigen Standpunkt in der Welt an, indem sie ihn in dieser zu einer Maschine machte, die, als solche, gänzlich von der Welt, oder von den Außendingen und Umständen, abhängig seyn mußte; sie machte also den Menschen zu einem beinahe blos passiven Theile der Welt. — Jetzt erschien die Kritik der Vernunft, und bestimmte dem Menschen in der Welt eine durchaus active Existenz. Der Mensch selbst ist ursprünglich Schöpfer aller seiner Vorstellungen und Begriffe, und soll einziger Urheber aller seiner Handlungen seyn. Jenes „ist,“ und dieses „soll,“ führt auf zwei ganz verschiedene Bestimmungen am Menschen. Wir bemerken daher auch im Menschen zweierlei ganz verschiedenartige Theile, nämlich auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verstand, und auf der andern Vernunft und freien Willen, die sich sehr wesentlich von einander unterscheiden. In der Natur ist alles; es ist von keinem Soll in ihr die Rede; Sinnlichkeit und Verstand gehen aber nur immer darauf aus, zu bestimmen, was und wie es ist; sie müssen also für die Natur, für diese Erdenwelt, bestimmt seyn, und mithin zu ihr gehören. Die Vernunft will beständig ins Uebersinnliche, wie es wohl über die sinnliche Natur hinaus beschaffen seyn möchte: sie scheint also, obzwar ein theoretisches Vermögen, dennoch gar nicht für diese Sinnlichkeit bestimmt zu seyn; der freie Wille aber besteht ja in einer Unabhängigkeit von den Außendingen; diese sollen nicht Triebfedern des Handlens für den Menschen seyn; er kann also noch weniger zur Natur gehören. Aber wo-

hin denn? Der Mensch muß für zwei ganz verschiedene Welten bestimmt seyn, einmal für das Reich der Sinne und des Verstandes, also für diese Erdenwelt: dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.

Was den Verstand betrifft, so ist dieser schon für sich durch seine Form auf diese Erdenwelt eingeschränkt; denn er besteht blos aus Categorien, d. h. Aeußerungsarten, die blos auf sinnliche Dinge sich beziehen können. Seine Gränzen sind ihm also scharf gesteckt. Wo die Categorien aufhören, da hört auch der Verstand auf; weil sie ihn erst bilden und zusammensetzen. [Ein Beweis für die blos irrdische, oder Naturbestimmung des Verstandes scheint mir auch dieses zu seyn, daß wir in Rücksicht der Verstandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügsten Menschen bis zum dümmsten Thiere (indem wir doch den Instinkt auch als eine Art von Verstand ansehen können, in sofern zum bloßen Verstande der freie Wille nicht gehört.)] Aber nicht so in Rücksicht der Moralität, die da aufhört, wo die Menschheit aufhört, und die in allen Menschen ursprünglich dasselbe Ding ist. Der Verstand muß also blos zur Natur gehören, und wenn der Mensch blos Verstand hätte, ohne Vernunft, und freien Willen, oder ohne Moralität, so würde er sich in nichts von den Thieren unterscheiden, und vielleicht blos an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen, da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Thieren verschieden

ist, auch von dem klügsten, dessen Instinct oft deutlicher und bestimmter wirkt, als der Verstand der Menschen. — Dieser Verstand aber ist ein gänzlich actives Vermögen des Menschen; alle seine Vorstellungen und Begriffe sind blos seine Geschöpfe, der Mensch denkt mit seinem Verstande ursprünglich, und er schafft sich also seine Welt. Die Außendinge sind nur Gelegenheitsursachen der Wirkungen des Verstandes, sie reitzen ihn zur Action, und das Product dieser Action sind Vorstellungen und Begriffe. Die Dinge also, worauf sich diese Vorstellungen und Begriffe beziehen, können nicht das seyn, was unser Verstand vorstellt; denn der Verstand kann nur Vorstellungen, und seine Gegenstände, nicht aber wirkliche Dinge schaffen, d. h., die Dinge können unmöglich durch diese Vorstellungen und Begriffe vom Verstande als solche, wie sie an sich seyn mögen, erkannt werden; die Dinge, die unsere Sinne und unsern Verstand darstellen, sind vielmehr an sich nur Erscheinungen, d. i. Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes, die das Product aus dem Zusammentreffen der Gelegenheitsursachen, und der Wirkung des Verstandes sind, die aber deswegen doch nicht Schein sind, sondern die wir im practischen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenstände unserer Vorstellungen ansehen können; eben weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsursachen supponiren müssen. Ein Beispiel giebt die Naturwissenschaft. Aussendinge wirken auf einen actionsfähigen Körper, und reitzen diesen dadurch zur Action; das Product hievon ist Leben. — Was ist aber Leben? Phy-

sisches Anerkennen seiner Existenz in der Welt, und seines Verhältnisses zu den Außendingen; der Körper lebt dadurch, daß er auf die Außendinge reagirt, sie als seine Welt ansieht, und sie zu seinem Zweck gebraucht, ohne sich weiter um ihr Wesen zu bekümmern. Ohne Außendinge wäre dieser Körper kein lebender Körper, und ohne Actionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht seine Welt. Eben so mit dem Verstande. Erst durch sein Zusammentreffen mit den Außendingen entsteht diese seine Welt; ohne Außendinge wäre er todt, — ohne Verstand aber wären keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Gegenstände, und ohne diese nicht diese seine Welt; so wie mit einem andern Verstande auch eine andere Welt da seyn würde, welches durch das Beispiel von Wahnsinnigen klar wird. Also der Verstand ist Schöpfer seiner Gegenstände und der Welt, die aus ihnen besteht; aber so, daß wirkliche Dinge die Gelegenheitsursachen seiner Action, und also der Vorstellungen sind.

Dadurch unterscheiden sich nun diese Naturkräfte des Menschen wesentlich von der Vernunft und dem freien Willen. Beide machen zwar auch active Vermögen aus, aber die Gelegenheitsursachen ihrer Action sollen nicht aus dieser Sinnenwelt genommen seyn. Die Vernunft, als theoretisches Vermögen, kann also hier gar keine Gegenstände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen seyn, d. h., Vorstellungen der Vernunft, denen keine Gegenstände entsprechen, weil nicht wirkliche Dinge, sondern etwa nur Spiele des Verstandes

die Gelegenheitsursachen ihrer Action sind. Also kann die Vernunft, als theoretisches spekulatives Vermögen, hier in dieser Sinnenwelt gar nicht gebraucht werden, (und muß folglich, weil sie doch einmal als solches da ist, für eine andere Welt bestimmt seyn), sondern nur als practisches Vermögen, zum Behuf des freien Willens. Dieser nun ist blos und allein practisch; das Wesentliche desselben besteht darin, daß seine Action nicht Reaction, sondern eine reine objective Handlung seyn soll, oder daß die Triebfedern seiner Action nicht mit den Gegenständen derselben zusammenfallen sollen; daß er also unabhängig von den Vorstellungen des Verstandes, weil dieses eine verkehrte und verderbte Wirkungsart derselben veranlassen würde, als auch unabhängig von den Ideen der speculativen Vernunft handeln soll, weil diese, da ihnen nichts wirkliches entspricht, leicht eine falsche und grundlose Willensbestimmung verursachen könnten. Also muß die Triebfeder der Action des freien Willens etwas seyn, was im innern Wesen des Menschen selbst gegründet, und von der Freiheit des Willens selbst unzertrennlich ist. Dieses ist nun das moralische Gesetz welches uns durchaus so aus der Natur herausreißt, und über sie erhebt, daß wir, als moralische Wesen, die Naturdinge weder zu Ursachen und Triebfedern der Action des Willens bedürfen, noch sie als Gegenstände unseres Wollens ansehn können, in deren Stelle vielmehr nur die moralische Person der Menschheit tritt. Jenes Gesetz sichert uns also eine blos dem Menschen eigenthümliche, und ihn von allen übrigen Naturtheilen unterscheidende

Eigenschaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freie Wesen sind, und die selbst wieder durch diese Freiheit begründet ist. — Diese Moralität, und nicht der Verstand, ist es also, was den Menschen erst zum Menschen macht. So sehr auch der Verstand ein völlig actives, und in sofern ein selbstständiges Vermögen ist, so bedarf er doch zu seiner Action der Außendinge, und ist auch zugleich auf sie eingeschränkt; da hingegen der freie Wille völlig unabhängig ist, und einzig durch das innere Gesetz bestimmet werden soll: d. h., der Mensch blos durch sich selbst, sofern er sich nur zu seiner ursprünglichen Würde und Unabhängigkeit von allem, was nicht das Gesetz ist, erhoben hat. Wenn also dieser unser Verstand ohne diese seine Außendinge nichts, wenigstens nicht dieser Verstand seyn würde, so bleiben Vernunft und freier Wille dieselben, ihr Wirkungskreis sey, welcher er wolle. (Sollte hier der freilich hyperphysische Schluß wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit gemacht werden können: „daß mit dem Tode des Menschenkörpers auch dieser sein Verstand stirbt und verloren geht, mit allen seinen irrdischen Vorstellungen, Begriffen und Kenntnissen; weil doch dieser Verstand immer nur für irrdische, sinnliche Dinge, brauchbar ist, und, sobald der Mensch ins Uebersinnliche sich versteigen will, hier sogleich aller Verstandesgebrauch aufhört, und der Vernunftgebrauch dagegen eintritt?“ Es ist dieses eine Idee, die ich nachher auch bei den Mystikern, aber nur dunkel gedacht, nicht behauptet, gefunden habe, und die gewiß zur Beruhigung, und vielleicht auch

moralischen Verbesserung vieler Menschen beitragen würde. Der Verstand hängt so wenig, wie der Körper, vom Menschen selbst ab. Bei einem fehlerhaften Körperbau beruhigt man sich, weil man weiß, er ist nichts wesentliches — ein gutgebaueter Körper hat nur hier auf der Erde seine Vorzüge. Gesetzt, die Idee würde allgemein, daß es mit dem Verstande eben so wäre, sollte das nicht für die Moralität der Menschen erspriesslich seyn? Die neuere Naturlehre des Menschen harmonirt sehr mit dieser Idee, indem sie den Verstand blos als etwas vom Körper abhängiges, und als ein Produkt der Gehirnwirkung ansieht. S. Reils physiologische Schriften. Auch die ältern Meinungen von der Materialität der Seele ließen sich hierdurch auf etwas Reales zurückbringen.) —

Der fernere Verlauf der kritischen Untersuchung der menschlichen Seelenvermögen stellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls, und also unserer selbst und des moralischen Gesetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretische Grund seiner Natur nach untauglich zur Befestigung und Sicherstellung jener Idee ist? Hieraus entstand der so schöne moralische Beweis für das Daseyn Gottes, der jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweisend seyn muß. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltschöpfer aber gieng endlich die practische Idee hervor, von einem allgemeinen moralischen Gesetzgeber für alle unsere

Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moralischen Gesetzes. Diese Idee bietet dem Menschen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt sich für ein anderes Reich geschaffen, als für das Reich der Sinne und des Verstandes, — nämlich für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entsteht in ihm ein neues Erkenntniß, ein neues Gefühl, nämlich Religion. — So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Classe von Menschen kennen lernte, die man Separatisten nennt, die aber sich selbst Mystiker nennen, bei welchen ich fast buchstäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich anfangs schwer, diese in der mystischen Sprache dieser Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, daß diese Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; alles verwarfen, was Gottes-Dienst heißt, und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; daß sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten, und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Christenthum sprachen. — Ich forschte nach dem Lebenswandel dieser Leute, und fand (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Heerde, ihres Eigennutzes wegen, findet) bei ihnen reine moralische Gesinnungen und eine beinahe stoische Consequenz in ihren Handlungen. Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze, und fand im Wesentlichen ganz Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede,

daß sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung, und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten. Es ist wahr, sie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf sie sich nicht weiter einlassen, göttlichen Ursprungs ist; aber, wenn man genauer forscht, so findet man, daß sie diesen Ursprung der Bibel erst aus der Uebereinstimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren, mit ihrem inneren Gesetze schließen: denn wenn man sie z. B. fragt, warum? so ist ihre Antwort: sie legitimirt sich in meinem Inneren, und ihr werdet es eben so finden, wenn ihr der Weisung eures inneren Gesetzes oder den Lehren der Bibel Folge leistet. Eben deswegen halten sie sie auch nicht für ihr Gesetzbuch, sondern nur für eine historische Bestätigung, worin sie das, was in ihnen selbst ursprünglich gegründet ist, wiederfinden. Mit einem Worte, diese Leute würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck) wahre Kantianer seyn, wenn sie Philosophen wären. Aber sie sind größtentheils aus der Klasse der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen diese Leute ein wahrer Dorn im Auge sind, weil sie ihren Gottesdienst nicht von ihnen unterstützt sehen, und ihnen doch, wegen ihres exemplarischen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung, durchaus nichts anhaben können. Von den Quäkern unterscheiden sich diese Separatisten nicht in ihren Religionsgrundsätzen, aber wohl in der Anwendung derselben aufs

gemeine Leben. Denn sie kleiden sich z. B. wie es gerade Sitte ist, und bezahlen alle sowohl Staats- als kirchliche Abgaben. Bei dem gebildeten Theile derselben habe ich nie Schwärmerei gefunden, sondern freies vorurtheilloses Räsonnement und Urtheil über religiöse Gegenstände.

Inhalt

der vorhergehenden Abhandlungen von S. 589. — 574.; unter gemeinsamen Titel: Streit der Fakultäten.

A.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen, als Anhang einer Erläuterung des Streits der Facultäten, durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.

B.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen.

C.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der medicinischen.

Schlettwein *) an Kant.

Eine literarische Herausforderung.

---

*) Ehedem Professor in Giessen und Hessendarmstädtischer Regierungsrath, welcher sonst auch Vieles im ökonomischen Fache, besonders für das physiokratische System, geschrieben hat. — Die Anmerkungen unter dem Briefe des H. Schlettweins sind von dem H. D. Biester (S. Berlinische Blätter. Septbr. 1797.) Jeder vernünftige Leser wird sie mit Beifall lesen und gegründet finden. (T.)

Greifswalde, d. 11. Mai 1797.

„Ich schreibe Ihnen, berühmter Mann! weil mich der feurigste Drang meines Herzens dazu auffodert. Ich habe Ihre Kritik der reinen Vernunft, und alle übrige größere und kleinere philosophische Werke die Sie der Welt seit der Erscheinung der ersteren geschenkt haben, mit der anhaltendsten Aufmerksamkeit gelesen, und zu wiederhohlten Malen gelesen, und über den ganzen Inhalt derselben ernstlich und tief nachgedacht. Ich bekenne Ihnen aber frei, mein Theurer! daß Sie dadurch noch zur Zeit weder meinen Geist noch mein Herz haben anziehen können, um in Ihrer Gesellschaft den Fußsteig den Sie betreten haben, nach Ihrem Wunsche zur Heeresstraße machen zu helfen. Ich will Ihnen mit redlicher Offenheit Alles darüber sagen, was der Mensch dem Menschen sagen, und der Mensch vom Menschen gern anhören soll, wenn Einer wie der An-

dern die Menschheit achtet, und wenn Einer gegen den Andern von wahrer Bruderliebe glühet.

Erstlich sind Ihre Schriften allzuvoll von der stolzesten Anmaßungen einer Superiorität Ihrer Denkkraft über die Denkkräfte der grösten Menschen aller Zeitalter; und oft machen Sie Sich schuldig der auffallendsten Ungerechtigkeiten und der unverzeihlichsten lieblosesten Geringschätzung und Verhöhnung würdiger Männer unserer Zeit. Sie werden, wenn Sie eine redliche ernstliche Prüfung Ihrer Selbst als wahrer Philosoph anstellen wollen, unmöglich läugnen können, daß eine unbegränzte Selbstsucht, ein fast unermeßliches Wohlgefallen an Ihrer persönlichen Eigenheit durchaus Ihre Feder geführet hat. Dies aber, mein lieber Kant! ist gerade der Charakter, der mein Herz in Absicht meiner Brüder welche ihn an sich tragen, tief betrübt, weil ich völlig überzeugt bin daß der unendliche Urheber aller unserer Talente und Fähigkeiten, von dessen Daseyn ich die unwankelbarste Gewißheit habe, durch nichts mehr entehrt wird als durch solche eitle egoistische Gesinnungen seiner Menschen. Die wahre Weisheit erfordert nur reine Einfalt des Herzens, und fliehet Stolz und Eitelkeit als ihre feindseligsten Widersacher. Zuverlässig verwickelt der Mensch, so groß auch die Kräfte seines Geistes immer seyn mögen, sich in Grübeleien Grillen und Irrthümer, wenn er seine Werke mit solch' einem eitlen Stolze, mit solch' einer prahlerischen Selbstgefälligkeit, und mit solcher Arro-

nem zu treiben beginnt, wie Sie es mein armer bedauernswürdiger Kant! wirklich gethan haben.

Warum sagten Sie das was Sie für wahr und für wichtig hielten, nicht mit edler Simplicität, ohne so oft Sich Selbst zu erheben und die Fähigkeiten und Bemühungen anderer Denker herunter zu setzen, und gleichsam ganz für Nichts zu erklären? Warum sprachen Sie — Wahrheit hat ja so etwas nicht nöthig — warum sprachen Sie so viel von Ihrer Selbstheit in dem dezisiven Tone eines Allwissenden, wenigstens alle Ihre Brüder weit überstehenden Diktators? Sie waren fähig eine Philosophie nach Ihrem eigenen Plane zu entwerfen, oder ein System der Philosophie als Ihr eigenes Fabrikat anzukündigen; Sie hatten auch ein Recht dazu. Aber Sie hätten nicht die Fähigkeit einer Infallibilität, auch nicht das Recht sich solche zuzueignen. — Nicht einmal das sollten Sie sich eingebildet haben, oder noch einbilden, mein lieber Kant! daß Ihre Fähigkeiten ein System der Philosophie auf Ihre eigene Art zu fabriziren, größer wäre als die Fähigkeiten aller Ihrer Vorgänger gewesen sind das Gleiche zu thun. Sie konnten also wohl Ihre kritische Philosophie als eine solche ankündigen, vor welcher noch kein philosophisches System auf diese Art wie das Ihrige, fabrizirt worden sey. Sie konnten auch laut sagen daß nach Ihrer Vorstellungsart, und nach dem ganzen Inbegriff des damaligen Gebietes Ihrer Vorstellungen, alle vorherige Fabrikate eines philosophischen Systems nicht die er-

forderliche Vollkommenheit hätten. Allein Sie wußten doch nicht und wissen noch nicht gewiß, und dürfen es auch nicht mit Gewißheit sagen, daß Ihre Vorstellungsweise an Vollkommenheit die Vorstellungsweise aller derer übertreffe die philosophische Systeme vor Ihnen entworfen haben, und daß das Gebiet der Vorstellungen Ihrer Vorgänger kleiner gewesen sey als das dermalige der Ihrigen, und daß also Sie ein besseres und richtigeres philosophisches System fabrizirt haben müßten als Ihre Vorgänger.

Dies war und bleibt also die unverzeihlichste Arrogans: daß Ihr Fabrikat der Philosophie — ich bediene mich dieser Worte Fabrikat und Fabriziren, die mir für das Feld der Wissenschaften sonst sehr mißfällig sind, bloß um Ihnen, der Sie diese Sprache zu Ihrer eigenen gemacht haben, recht verständlich zu seyn *) —

*) Freilich! was thut man nicht der Verständlichkeit wegen, gleichsam aus Mitleid gegen den mit welchem man spricht! — Aber wo hat denn Hr. Kant „diese Worte oder Sprache sich zu eigen gemacht?“ Das hätte uns Hr. Schlettwein wohl sagen mögen. Im Gegentheil, affektirte ein vornehmer Mann über das Formale in unsrer Erkenntniß (worauf die kritische Philosophie so sehr dringt) auf wegwerfende Art abzusprechen, und es als Pedanterei unter dem Namen einer „Formgebungsmanufaktur“ verschreien zu können. Hr. Kant sagte ein paar treffende Worte über dies unschickliche Bild von Fabriken und Manufakturen, Berl. Monatsschrift 1796 Mai. S. oben S. 301 ff.) Hat Hr. Schlettwein

mit der dezisiven Behauptung angekündiget würde, es habe vor demselben noch gar keine Philosophie gegeben. Die Vernunft läßt es nicht zu daß der welcher eine Wissenschaft, es sey Theologie, Jurisprudenz, Arzeneiwissenschaft, oder sonst eine, nach seinem eigenen Plan entwirft, und als sein eignes Fabrikat ankündigt, mit entscheidender Gewißheit sagen könne, es habe vor diesem seinen Fabrikat noch gar keine solche Wissenschaft, keine Theologie, keine Rechtswissenschaft, keine Arzeneiwissenschaft u. s. w. gegeben. Nur dies darf er der Vernunft zu Folge sagen, es sey vor ihm die Wissenschaft die er behandelt, noch nie nach einem solchen Plane als der seinige sey, bearbeitet und fabrizirt worden; ob aber sein Plan und seine Fabrikazionsweise besser sey als alle Plane und Fabrikazionsarten seiner Vorgänger, und ob er dadurch die Wissenschaft allererst zur wahren Wissenschaft erhoben habe: das habe er zwar gewünscht zu bewirken, allein er müsse und

dieses so ganz mißverstanden? Oder hat etwa aus andern Ursachen der Aufsatz worin dies geschah, Hrn. Schlettwein (wie Andere) zu neuer Fehde gegen die kritische Philosophie veranlaßt? Der Titel jenes Aufsatzes trift wenigstens Ihn nicht; denn er hieß: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen „Ton in der Philosophie." Vornehm ist der Schlettweinische Ton gewiß nicht; die Leser werden wohl schon die rechte Benennung dafür gefunden haben. Dieser Ton braucht nicht in eigenen Bemerkungen entwickelt zu werden; es ist bloß nöthig daß man den welcher ihn führt, ihn selbst vor den Ohren des Publikums anstimmen lasse. B.

wolle es der strengen Prüfung heimgestellt seyn lassen ob seine Vorstellungsweise die allgemein richtige für die Menschen sey, oder ob auch in ihr Mängel und Irrthümer sich finden lassen wie er in der Vorstellungsweise seiner Vorgänger nach seinem dermaligen Gedankenkreise glaube gefunden zu haben. Ihr Stolz, mein Kant! übertrifft in Wahrheit Alles was bisher Gelehrtenstolz hieß. —

Zweitens kann ich es nach meinem Gefühl schlechterdings nicht mit der wahren Rechtschaffenheit zusammen reimen, daß Sie mein Lieber! bei dem bis zum wirklichen Skandal ausgebrochenen und immer weiter um sich greifenden Streite der, nach Ihnen sich so nennenden kritischen Philosophen über den Sinn und Geist Ihrer Schriften, nicht öffentlich hervortreten, und bestimmt heraussagen welcher von diesen Schriftstellern Ihren Sinn wirklich getroffen hat und welcher nicht: ob Reinhold, ob Fichte, ob Beck, oder wer sonst es ist. Ich halte es für die strengste Pflicht der Rechtschaffenheit, für die unnachläßlichste Pflicht die das höchste Vernunftgesetz im ganzen Geisterreiche, die reine Liebe, vorschreibt, daß Sie dies schon längst hätten thun sollen, ehe es mit der ärgerlichen Anarchie unter denen die sich von Ihrem Namen Kantianer nennen, so weit kam als es gekommen ist, und daß Sie es wenigstens nun noch ohne Verzug thun, da Beck so große Schwierigkeiten in den Geist Ihrer Kritik einzudringen aufstellt, Reinholden weitläuftig widerlegt, und sich des einzig möglichen Standpunktes

die Kritik der reinen Vernunft zu verstehn bemeistert zu haben vorgiebt. Die Männer die sich so über den Sinn und Geist Ihrer Schriften zanken, verderben mit diesem unnützen Kriege die edle Zeit, die sie zu bessern Zwecken und zu gemeinnützigen Geschäften für das wahre Wohl unserer Mitmenschen anwenden könnten, und sollten. Sie erwecken und nähren gehässige Gesinnungen wider einander selbst, entehren die Menschheit, und machen sich des Namens wahrer Philosophen unwürdig. Daran aber sind *Sie* mein Kant! allein Schuld; und Sie vergrößern Ihre Schuld von Tag zu Tage mehr, wenn Sie nicht frei heraus bekannt machen welcher von den Streitern, Ihre Schriften, *wenigstens die Hauptpunkte*, wirklich versteht wie Sie solche *verstanden wissen wollen.* Thun Sie es nicht, so führen Sie in Ihrer kritischen Philosophie einen neuen Thurm zu Babel auf, an welchem der unendliche Weltrichter nicht nur die Sprache sondern auch den Geist Ihrer Mitarbeiter zum Wehe der menschlichen Gesellschaft — welch' eine Verantwortung für Sie!! — noch gänzlich verwirren und der wahren Weisheit unfähig machen wird, wie es leider! der Anfang bereits zeigt.

Drittens kann man eben daraus, daß es Ihnen bisher nicht möglich war, durch Ihre kritische Schriften Ihre Anhänger und Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht der kritischen Philosophie erreicht werden sollte, einhellig zu machen, nach *Ihrem eigenen*, im Anfange der Vorrede zur zweiten

Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft geäußerten Urtheile*), immer überzeugt seyn: daß Ihr kritis . . . . tisches

*) Daß es mit Hrn. Schlettweins Allegaten immer auf Mißverstand hinausläuft, kann man schon von selbst überzeugt seyn: ich will indeß die Stelle, welche er im Sinne hat, hieher setzen. Kant hängt mit der Bemerkung an: daß einige Wissenschaften bereits fest gegründet sind, andere nicht; zu diesen letztern gehört die Metaphysik, welche einer kritischen Revision ihrer Prinzipien gar sehr bedarf. Kann etwas wahrer seyn? Es sagt hierüber Folgendes, S. VII. „Ob
„die Bearbeitung der Erkenntnisse, welche zum Ver-
„nunftgeschäfte gehören, den sichern Gang einer Wis-
„senschaft gehe oder nicht: das läßt sich bald aus dem
„Erfolg beurtheilen. Wenn sie nach vielen gemach-
„ten Anstalten und Zurüstungen, sobald es zum
„Zweck kömmt, in Stecken geräth, oder, um die-
„sen zu erreichen, öfter wieder zurückgehn, und ei-
„nen andern Weg einschlagen muß; imgleichen, wenn
„es nicht möglich ist, die verschiednen Mitarbeiter in
„der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht erfüllt
„werden soll, einhellig zu machen: so kann man im-
„mer überzeugt seyn, daß ein solches Studium bei
„weitem noch nicht den sichern Gang einer Wissenschaft
„eingeschlagen, sondern ein bloßes Herumtappen sey:
„und es ist schon ein Verdienst um die Vernunft, die-
„sen Weg wo möglich ausfindig zu machen, sollte
„auch Manches als vergeblich aufgegeben werden müs-
„sen, was in dem ohne Ueberlegung vorher genom-
„menen Zwecke enthalten war.“ Er entwirft hierauf gleichsam eine kurze Geschichte von der Logik, der Mathematik, und der Naturwissenschaft: und geht dann zur Metaphysik über, um zu zeigen wie schwan-

sches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein blosses Herumtappen sey.

Diese drei Ursachen wären schon hinlänglich gewesen, mir alles Vertrauen auf Ihre kritische Arbeiten zu benehmen, und mir Abneigung zu machen in Ihrer Gesellschaft, mein Kant! den Weg der Wahrheit zu suchen und zu durchwandern.

Allein ich glaube

Viertens im Stande zu seyn, Ihr ganzes philosophisches System, so weit es Ihr eignes ist, beides den theoretischen und praktischen Theilen nach, völlig umzustürzen, weil die ersten Gründe desselbigen unhaltbar sind, auch nach meinem inneren Gefühl von Ihnen selbst niemal so diktatorisch würden behauptet worden seyn, wenn Sie Sich nicht hätten durch Ihre allenthalben so deutlich sich offenbarende allzueitle Ab-

kend diese bisher war, und wie „verdienstlich auch „hier die Bemühung sey, den rechten Weg ausfindig „zu machen," welcher aber nicht im Dogmatismus, sondern im Kritizismus bestehen kann. — Wie läßt sich nun, was so überzeugend von den Wissenschaften gesagt worden, auf die Kritik selbst verdrehen? Diese (ebendas. S. XXII.) „ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; „(S. XXIII.) durch sie kann und soll die Metaphysik „nur in den sichern Gang einer Wissenschaft gebracht „werden." W.

sichten bei Ihren philosophischen Arbeiten, und durch die daraus entstandene unmäßige Vorliebe für Ihre eigenen Begriffe, und die aus dieser Vorliebe entsprungene Vernachläßigung der nöthigen Aufmerksamkeit auf die Wirkungen des menschlichen Geistes, täuschen lassen.

Ich wünschte nun allerdings recht sehr, mein werthester, mein brüderlichgeliebter Kant! daß Sie Selbst Sich dazu bequemen mögten, wie Sie es thun zu wollen, Sich vormal in den Prolegomenen zur Metaphysik erklärten, mit mir in philosophische Verhandlungen über meine ausführliche Prüfung Ihrer Kritik der reinen Vernunft einzugehn *). Wenn Sie es aber, wie

*) Hr. Schlettwein kann keine andre Stellen des genannten Buchs meinen, als S. 195. und 213. Daselbst wird der mit der Kritik unzufriedne Dogmatiker aufgefordert, „nur einen einzigen synthetischen „zur Methaphysik gehörigen Satz auf dogmatische „Art a priori zu beweisen;“ und „wenn er dieses „leistet, will der Verfasser ihm einräumen, daß er „wirklich die Wissenschaft weiter gebracht habe.“ Ja er verlangt sogar nur, daß der Dogmatiker „einen (gleichviel welchen) der acht Sätze, die in der Kritik d. r. V. als Thesis und Antithesis einander gegenüber gestellt sind, annheme (auch ohne Beweis), dann aber den von Kant geführten Beweis des Gegensatzes so angreife, daß dieser ihn nicht retten könne.“ „Keine Forderung kann“ (um mit Kant selbst weiter zu reden) „gemäßigter und billiger seyn.“ Warum hat denn aber Hr. Schlettwein diesen bereits vor 13. Jahren gethanen Vorschlag nicht angenommen, nicht ausgeführt? Doch thue er es noch itzt! Nur

es aus der Vorrede zur zweiten Auflage Ihrer Kritik zu ersehen, oder doch zu vermuthen ist, nicht so wollen *), so sagen Sie mir, welchen von Ihren Schülern

was bedarf es dazu eines Briefwechsels? — Hr. Schlettwein hat doch aber auch ein paar Seiten in den Prolegomenen weiter gelesen? Fast scheint es nicht so, wegen der ungeheuren Vorwürfe, welche er in seinem Briefe dem edlen Manne macht. Dieser sagt S. 210: „Indeß ist meine Meinung nicht, irgend Jemanden eine bloße Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hofnung derselben zu schmeicheln: sondern es mögen sich, wie es zutrift, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen; wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es itzt nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme — u. s. w.“

Aus der wunderlichen Wortstellung im Texte, möchte man wohl gar schließen: Hr. Kant habe sich namentlich über Hrn. Schlettweins dereinstige Antikritik erklärt. Davon steht aber in den Prolegomenen kein Wort. Ich finde im ganzen Buche nichts, was irgend Bezug auf denselben hätte, als die Stellen S. 71. über die Schwärmer und die Träumer, und S. 145. über die Herumpfuscher in der Metaphysik. B.

*) Nicht blos zu vermuthen, sondern wirklich zu ersehen. In dieser vor 10 Jahren geschriebenen Vorrede S. XLIII. sagt nämlich Hr. Kant: „Meinerseits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an

oder Anhängern Sie für den halten, der Ihre Stelle in Absicht auf die Vertheidigung Ihres Systems am vollkommensten vertreten kann, damit ich mich an diesen wende. Meine Briefe an Sie, über den Nutzen, den Sie der Welt von Ihrer kritischen Philosophie verheißen, über die Einleitung Ihrer Kritik der reinen Vernunft, über Ihre Aesthetik, und über einen großen Theil der transzendentalen Logik, liegen nun fertig da, um an Sie abgesandt werden zu können. Aber ich mögte dies nur erst alsdann thun, wenn Sie mir vorher die Versicherung geben, Selbst, oder durch Ihren vertrautesten Freund und Schüler, von welchem Sie mit Gewißheit bestimmt sagen können, daß er Ihr System sich ganz zu eigen gemacht habe, so viel wenigstens den Zentralpunkt desselben betrift, mir eine Antwort zu ertheilen, und mit mir die wichtigen philosophischen Materien soweit zu behandeln, bis wir einander, entweder Sie mir, oder ich Ihnen, vollkommen beizustimmen genöthigt seyn werden. Ich gebe Ihnen das heiligste Versprechen, immer nur streng bei der Sache zu bleiben, nichts Fremdes einzumischen, mit

„nicht einlassen; ob ich zwar auf alle Winke, es sei „von Freunden oder Gegnern, sorgfältig achten werde, „um sie in der künftigen Ausführung des Systems „dieser Propädevtik gemäß zu benutzen. Da ich wäh„rend dieser Arbeiten schon ziemlich tief ins Alter „fortgerückt bin, in diesem Monate (April) ins 64ste „Jahr; so muß ich ... mit der Zeit sparsam verfah„ren — u. s. w.“ — Wenn Hr. Schlettwein diese Stelle gelesen hatte, wozu denn der ganze angedrohte Briefwechsel? B.

reinen Simplizität durchaus zu Werke zu gehen, keinem spöttelnden Witz über Sie oder über Ihre Behauptungen Raum zu lassen, und vom Anfange bis ans Ende, die durch die Gerechtigkeit selbst gebotene Bescheidenheit und Achtung gegen Sie zu beobachten. Mir liegt Alles daran, die Wahrheit zu erkennen, und unter meinen Mitmenschen auszubreiten. Wenn Sie nun, mein lieber Kant! von der ächten Liebe zur Wahrheit ebenfalls belebt sind, wie ich herzlich wünsche, und solches von Ihnen so gern glauben mögte; so habe ich das völlige Vertrauen zu Ihrem und zu meinem Eifer, zu Ihren und zu meinen Kräften, daß wir durch unsre gegenseitige Verhandlungen für die wahre Philosophie die wichtigsten Dienste leisten werden.

Wenn Sie meine Einwürfe wider Ihr System gründlich auflösen, und mich von Ihren Begriffen und Behauptungen überzeugen sollten, so werde ich der redlichste Mitarbeiter in dem Felde Ihrer kritischen Philosophie werden. Ich lege nächstens mein sechsundsechzigstes Jahr zurück; und beinahe funfzig Jahre hindurch, auch selbst neben und in den öffentlichen Geschäften, die mir meine Aemter auflegten, habe ich meinen Geist emsig mit der Philosophie und mit Anstrengung beschäftiget. Sie werden also auf den angenommenen Fall zuverlässig einen weit stärkern und glücklicheren Vertheidiger, und Ausbreiter Ihres Systems haben, als Sie jetzt an so vielen aufbrausenden Jünglingen und jugendlichen Männern haben, die als sich so nennende Kantianer zwar mit stolzer Unbescheidenheit auch den größten Gei-

stern Hohn sprechen, gleichwohl aber, wie ihre Schriften nur allzudeutlich zeigen, im Selbstdenken gar zu wenig geübt sind, und mit jugendlicher Dreistigkeit und Selbstgenügsamkeit das, was sie ihrem Lehrer blos nachbeten, für eigne Geistesprodukte aufstellen, und, da sie aus Mangel des Selbstdenkens in den Geist ihres Führers nicht tief genug eindringen können, mit einander selbst die entehrendsten Streitigkeiten führen, und sich und die Welt verwirren.

Wenn aber auf der anderen Seite ich Sie von der Unrichtigkeit Ihrer kritischen Philosophie überführen werde *), so werden Sie, wie ich es von Ihnen hoffe, zum Besten der Menschen widerrufen, was Sie bisher schrieben; und dagegen werden Sie noch vor Ihrem wahrscheinlich nicht mehr fernen Abschiede aus dieser Welt den schmalen Weg zu der wahren festen Philosophie selbst betreten, und so lange Sie noch leben, brei-

ter

*) Es wird erlaubt seyn, auf die kleinen Züge aufmerksam zu machen; denn sie verschwinden beinahe ganz unter den mächtigen Schlägen, welche vor- und nachher fallen. Einen solchen Zug finde ich in der Wendung, womit es S. 346. hieß: „Wenn Sie meine Einwendungen auflösen, und mich überzeugen sollten;" und nun hier heißt: „Wenn ich Sie aber „überführen werde." — Dahin gehört es auch, daß Hr. Schlettwein kurz zuvor Kanten sagte: „Wenn „Sie von Wahrheitsliebe belebt sind, wie ich" nicht glaube, oder hoffe; sondern — „herzlich wünsche „und von Ihnen so gern glauben möchte." etc.

ter machen helfen. Die wahre Philosophie bildet die unwidersprechlichste Theorie von der Realität einer unendlichen Allkraft, von den produktiven Kräften der Natur, und von den bewunderungswürdigen und erhabenen Eigenschaften und Fähigkeiten des physischen und des geistigen Menschen; und in ihrem praktischen Theile will sie nicht durch einen lieblosen despotischen kategorischen Imperativ, der selbst dem Wesen der Vernunft ganz zuwider ist, sondern durch die sanften allmächtigen Seile der allbelebenden Liebe, die Menschen — nicht einem bloßen Ideal des höchsten Guten, sondern dem realsten Wesen aller Wesen, G o t t e, immer näher bringen. Diese Philosophie, mein lieber alter Bruder Kant! wird die vielen unruhigen Wünsche, Begierden und Strebungen Ihrer unmäßigen Selbstsucht stillen, und Ihnen einen innern unaussprechlichen himmlischen Frieden verschaffen; welches Ihre, in so vielen Bagatellen und Nichtswürdigkeiten sich herumtreibende Philosophie nie vermag.

Hier schließe ich nun meinen Brief, lieber Kant! Ich schrieb ihn als Ihr redlicher Mitmensch und Bruder, weil es mich innig schmerzte, Sie auf einem Wege wandeln zu sehen, der zu Ihrer eigenen Seele und zu so vieler Menschen Verderben führt. Gott verzeihe es jenen niedrigen und unwürdigen Schmeichlern, die bisher sich nicht schämten, aus Unverstand Sie der Welt zum Abgott aufzustellen, und dadurch Ihre arme allzu eigensüchtige Seele aufs höchste zu reizen, sich Ihrer Selbstheit ganz zu überheben! Ich bitte Sie um eine

baldige, meinen Wünschen entsprechende Antwort, und bleibe stets Ihr aufrichtiger Bruder, und in Hinsicht auf Ihre Talente und Thätigkeit

Ihr

wahrer Verehrer

Johann August Schlettwein.

Halle,

gedruckt, bei Johann Gottfried Ruff.

